IOAN N. ROŞCA

FILOSOFIA MODERNĂ

(Empirismul şi raţionalismul)

Ediția a III-a

Universitatea Spiru Haret

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
ROŞCA, IOAN N.

Ioan N. Roşca/ Filosofia modernă (Empirismul şi raţionalismul) Ed. a III-a. – Bucureşti, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2006

200 p.; 20,5 cm

ISBN (10) 973-725-703-0; (13) 978-973-725-703-1

1(075.8)

© Editura Fundaţiei *România de Mâine*, 2006

Universitatea Spiru Haret

UNIVERSITATEA *SPIRU HARET*
FACULTATEA DE FILOSOFIE ŞI JURNALISM

IOAN N. ROŞCA

FILOSOFIA MODERNĂ

(Empirismul şi raţionalismul)

Ediţia a III-a

EDITURA FUNDAŢIEI *ROMÂNIA DE MÂINE*
Bucureşti, 2006

Universitatea Spiru Haret

CUPRINS

Prefață …….. 9
Problematica filosofiei moderne ……... 11

A. EMPIRISMUL
Principiile empirismului ……. 15

A. 1. Francis BACON

I. *Repere biobibliografice* …… 19
II. *Ontologia* …… 20
II.1. Dumnezeu, materia, forma, corpurile individuale ……. 20
II.2. Schimbarea …… 22
III. *Gnoseologia* …….. …… 24
III.1. Raportul subiect-obiect …… 24
III.2. Alianța dintre simțuri şi rațiune …….. 24
III.3. Experiență şi experiment …….. 25
III.4. Teoria idolilor …… 26
IV. *Metoda inductivă* …… 29
IV.1. Critica deducției, în general, şi a celei speculative, în special 29
IV.2. Critica inducției vulgare …….. 29
IV.3. Inducția baconiană …… 31
IV.3.1. Generalizarea graduală şi regulile de observare …… 31
IV.3.2. Tabelele inductive …… 32
IV.3.3. Semnificația metodei baconiene …… 34
V. *Stagnarea şi progresul ştiințelor particulare* …….. 35

A. 2. Thomas HOBBES

I. *Date biobibliografice* …… 37
II. *Ontologia ca filosofie naturală* …….. 38
III. *Gnoseologia* …… 40
III.1. Facultățile cognitive şi formarea imaginilor …… 40
III.2. Conexiunea ideilor …… 42
III.3. Problema adevărului …… 43
III.4. Concepția despre ştiință şi metodă …… 43
III.5. Rolul limbajului …… 46

Universitatea Spiru Haret

IV. *Concepţia despre om şi societate* …… 46
IV.1. Oamenii în stare de natură …… 46
IV.2. Legile pactului social, statul şi suveranul …… 47
IV.3. Drepturile şi obligaţiile (îndatoririle) …… 49

A. 3. John LOCKE

I. *Repere biobibliografice* …… 51
II. *Ontologia* …… 52
II.1. Substanţa sau esenţa …… 52
II.2. Calităţile primare şi calităţile secundare …… 54
II.3. Relaţiile …… 56
III. *Gnoseologia* …… 57
III.1. Obiectivele, orientarea şi scopul criticismului lockeian …… 57
III.2. Originea ideilor …… 57
a. Originea ideilor simple …… 57
b. Originea ideilor complexe …… 62
III.3. Critica ineismului …… 65
III.4. Limbajul – parte a procesului cognitiv …… 69
III.5. Adevărul noţional şi adevărul judicativ (nominal sau real) … 73
III.6. Treptele certitudinii sau criteriul veridicităţii …… 76
IV. *Principiile social-politice, pedagogice şi de filosofia religiei* …… 76
IV.1. Principiile social-politice …… 76
IV.2. Principiile pedagogice …… 77
IV.3. Idei de filosofia religiei …… 78
V. *Concluzii* …… 78

A. 4. George BERKELEY

I. *Repere biobibliografice* …… 79
II. *Ontologia* …… 80
II.1. Dumnezeu ca spirit perceptiv …… 80
II.2. Subiectivizarea calităţilor …… 82
II.3. Negarea materiei …… 83
II.4. Spiritele finite ca substanţe active …… 87
III. *Gnoseologia* …… 88
III.1. Formarea ideilor …… 88
III.2. Nominalismul (respingerea ideilor abstracte) …… 91
III.3. Rolul limbajului …… 91
IV. *Etica* …… 94

Universitatea Spiru Haret

A. 5. David HUME

I. *Preliminarii biobibliografice* 95
II. *Ontologia* 97
II.1. Existența lumii, substanța activă materială şi cea spirituală, Dumnezeu 97
II.2. Calitățile perceptibile şi cele imperceptibile, spațiul şi timpul .. 98
II.3. Aprecieri 99
III. *Gnoseologia* 99
III.1. Originea ideilor simple şi a celor complexe 99
III.2. Legile asocierii ideilor 102
III.3. Cunoaşterea empirică şi cea apriorică 102
III.4. Legea cauzalității – principiul cunoaşterii empirice 104
III.5. Credința – criteriul veridicității 105
III.6. Semnificația gnoseologiei lui D. Hume 106
IV. *Antropologia* 108
IV. 1. Natura umană 108
IV. 2. Libertatea umană 110
V. *Etica* 112

B. RAȚIONALISMUL

Principiile raționalismului 115

B. 1. René DESCARTES

I. *Repere biobibliografice* 118
II. *Ontologia* 120
II.1. Substanța supremă sau Dumnezeu 120
II.2. *Res extensa* şi lumea fizică 121
II.3. *Res cogitans* şi lumea psihică 124
III. *Gnoseologia* 126
III.1. Facultățile cognitive 126
III.2. Natura şi criteriul adevărului 132
III.3. Argumente privind existența lui Dumnezeu 135
IV. *Metoda intuitiv-deductivă de tip matematic* 139
IV.1. Necesitatea unei noi metode 139
IV.2. Premisele metodei carteziene 140
IV.3. Regulile metodei carteziene şi caracterul lor intuitiv-deductiv 140
IV.4. Îndoiala radicală şi justificarea ei metafizică 144
V. *Concepția despre om* 146
V.1. Natura umană 146

Universitatea Spiru Haret

V.2. Libertatea umană 148
V.2.1. Libertatea interioară 148
V.2.2. Libertatea practică 150
V.2.3. Libertatea morală 152

B. 2. Benedict SPINOZA

I. *Repere biobibliografice* 154
II. *Ontologia* 155
II.1. Substanța unică sau Dumnezeu 155
II.2. Atributele şi modurile lumii fizice 159
II.3. Atributele şi modurile lumii psihice 163
III. *Gnoseologia* 164
III.1. Modalitățile cunoaşterii 164
III.2. Valoarea de adevăr a genurilor cognitive 165
IV. *Metoda* 168
V. *Concepția despre libertate* 171

B. 3. Gottfried Wilhelm LEIBNIZ

I. *Repere biobibliografice* 174
II. *Ontologia* 176
II.1. Substanța supremă 176
II.2. Substanțele secunde: monadele 178
II.2.1. Caracteristicile monadelor 178
II.2.2. Tipurile monadelor sau regnurile naturii 181
II.2.3. Armonia prestabilită sau unitatea în multiplicitate 183
II.3. Monadele şi lumea fizică 187
II.4. Monadele şi lumea spirituală 188
III. *Gnoseologia* 189
III.1. Unitatea şi diferența dintre simțuri şi intelect 189
III.2. Adevăruri de raționament şi adevăruri de fapt 191
IV. *Libertatea umană* 192
V. *Etica* 194

BIBLIOGRAFIE 196

Universitatea Spiru Haret

PREFAȚĂ

Prezentul volum de filosofie modernă expune şi analizează principalele concepții empiriste şi marile sisteme raționaliste care au dominat gândirea modernă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Dintre empirişti, sunt avuți în vedere Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley şi Hume, iar dintre raționalişti, Descartes, Spinoza şi Leibniz.

Metoda cercetării şi expunerii îmbină logicul cu istoricul. Considerăm însă că modalitatea logică este preponderentă şi că maniera istorică a fost subsumată celei dintâi. Astfel, din perspectiva unei abordări logice, pregnant sistematizatoare şi tematizate, filosofii au fost grupați în cele două mari orientări, empirismul şi raționalismul, apoi, fiecare concepție a fost reconstituită şi analizată în domeniile ei problematice cele mai generale, ontologia şi gnoseologia, iar, acolo unde a fost cazul, şi în alte componente, şi anume: metodologia, antropologia şi filosofia moral-politică. În acelaşi timp, conform punctului de vedere istoric, în cadrul fiecărei orientări, filosofiile examinate au fost înfățişate în succesiunea lor cronologică.

Metoda practicată ne-a permis să surprindem şi să punem în evidență atât continuitatea, cât şi evoluția ideilor de la o concepție filosofică la alta în fiecare din registrele tematice cercetate. Am încercat astfel să privim concepțiile filosofice mai puțin ca forme de relief izolate unele de altele, ci mai mult ca astre conexate în cadrul constelației din care fac parte.

Tot pe linia unei viziuni de ansamblu, introducerea lucrării s-a referit la problematica filosofiei moderne*, iar fiecare din cele două grupaje de concepții investigate a fost precedat de câte o schiță sintetizatoare cuprinzând* principiile empirismului *şi, respectiv,* principiile raționalismului*, în care am relevat şi anumite* elemente *de legătură între cele două orientări.*

Menționăm şi faptul că lucrarea este rodul unei cercetări îndelungate şi amănunțite a lucrărilor fundamentale ale filosofilor moderni care au constituit cele două şcoli de gândire. Totodată, ne-am confruntat propriile reconstituiri şi interpretări cu cele existente la noi, sau în unele lucrări de referință din spațiul limbii franceze, engleze, italiene sau ruse. Din literatura noastră de specialitate, cel mai mult ne-au folosit următoarele referințe: Istoria filosofiei moderne*,* Societatea Română de Filosofie*, Bucureşti, 1937 (retipărire la Editura Tess-Expres, Bucureşti, 1996*); Istoria filosofiei moderne şi contemporane*, Editura Academiei, Bucureşti, 1984; P.P. Negulescu,* Istoria filosofiei moderne*, în*

Universitatea Spiru Haret

vol. P.P.Negulescu, Scrieri inedite, III*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972; Constantin Noica*, Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou, *„Bucovina". I.E. Toroutiu, Bucureşti,1940 (retipărire la Editura Moldova, Iaşi, fără an); Florica Neagoe,* Istoria filosofiei moderne. Renaşterea de la Petrarca la Bacon*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975 şi* Istoria filosofiei moderne. De la Spinoza la Diderot*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti,1970; Gh.Al.Cazan,* Introducere în filosofie. Filosofia medievală şi modernă, *Editura Actami, Bucureşti, 1996.*

Nu puține din explicitările, explicațiile şi interpretările din prezentul volum au rezultat şi în urma discuțiilor de seminar purtate, începând din 1968, cu studenții Facultății de Filosofie sau ai altor facultăți umaniste din cadrul Universității din Bucureşti, iar, în ultimii ani, şi cu cei de la Facultatea de Filosofie şi Jurnalim din cadrul Universității Spiru Haret*. Această carte le este dedicată lor şi tuturor iubitorilor gândirii moderne.*

Autorul

Universitatea Spiru Haret

PROBLEMATICA FILOSOFIEI MODERNE

Dacă vom fi de acord că, în perioada Renaşterii, procesul istorico-filosofic a parcurs o etapă de gândire bine distinctă, ireductibilă la momentele anterioare sau la cele ulterioare, atunci vom conchide, aşa cum se consideră în prezenta lucrare, că filosofia modernă a început cu Francis Bacon şi René Descartes.

Principalele orientări filosofice care au traversat perioada modernă în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea au fost *empirismul* şi *raţionalismul*.

Indiferent de orientare, concepţiile filosofice moderne au fost dominate, de la început, de problematica gnoseologică şi cea metodologică. În acelaşi timp, ele au cultivat şi problematica ontologică, dar nu i-au acordat aceeaşi extensiune. Filosofii moderni au abordat şi unele domenii mai restrânse, aplicative, cum au fost antropologia şi filosofia moral-politică.

În ce priveşte conexiunea logică a ideilor dintr-un anumit domeniu cu cele din celelalte domenii filosofice, de regulă, atât empiriştii, cât şi raţionaliştii şi-au prezentat ideile ontologice ca rezultate ale reflecţiilor lor gnoseologice şi metodologice. În acest fel, ei au încercat să confere ideilor ontologice rigoare critică şi să argumenteze că ele au fost obţinute printr-un justificat demers cognitiv. Implicit, ei au susţinut un primat tematic şi ideatic al gnoseologicului şi metodologicului.

Faptul că gânditorii moderni s-au preocupat mai mult de gnoseologie şi metodologie se explică atât printr-o necesitate logică, imanentă filosofiei, cât şi prin cerinţa dezvoltării ştiinţei, care, la rândul ei, era reclamată de societatea burgheză în plină ascensiune, mai întâi economică, apoi şi politică. Şi anume, pe de o parte, filosofia resimţea nevoia interioară de a examina mai amplu şi prioritar modalitatea elaborării ideilor şi teoriilor sale pentru că, în perioada medievală şi chiar în etapa renascentistă, filosofii avansaseră speculativ afirmaţii despre lume în genere, despre esenţa ei divină etc., încercând apoi să-şi pună de acord cu acestea şi consideraţiile lor gnoseologice. Pe de altă parte, ştiinţele moderne ale naturii şi, cu atât

Universitatea Spiru Haret

mai mult, disciplinele sociale, se aflau abia la începutul constituirii lor şi, pentru a progresa, aveau nevoie de o teorie generală despre cunoaştere şi de o metodă generală, care să le orienteze în eforturile lor de a ajunge la adevăr. Sub imboldurile amintite, atât interne, cât şi externe, filosofii îşi deplasează şi ei accentul preocupărilor de pe domeniul ontologic pe cel gnoseologic şi metodologic.

Soluţiile diferite sau chiar opuse, fie empiriste, fie raţionaliste, date în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea unora şi aceloraşi probleme filosofice se explică, în principal, prin premisele ştiinţifice teoretizate de fiecare din cele două orientări. Empirismul a fost influenţat de modalitatea inductivă practicată în ştiinţele experimentale ale naturii şi în cercetarea societăţii. Raţionalismul a absolutizat modul de cunoaştere matematic şi, în genere, modalităţile constructive din diferitele ştiinţe particulare.

În reconstituirea, expunerea şi explicitarea problematicii filosofiei moderne, vom pleca de la distincţia dintre *problemă dominantă şi problemă determinantă*. După cum am arătat, gânditorii moderni au conceput problematica şi ideile gnoseologico-metodologice nu numai ca dominante, ci şi ca determinante în interiorul concepţiilor pe care le-au afirmat.

În ce ne priveşte, apreciem însă că ideile ontologice primează atât logic, cât şi valoric în raport cu cele gnoseologice. Sub aspect logic, ideile ontologice primează prin faptul că răspunsul la întrebarea ontologică privind esenţa lumii condiţionează şi răspunsul la întrebarea gnoseologică privind modul sau mijloacele de a cunoaşte lumea. Sub aspect valoric, ideile ontologice sunt mai importante şi, deci, au mai multă putere să se impună în raport cu celelalte consideraţii filosofice, pentru că, mai ales ca idei aplicative, sunt mai aproape de trebuinţele şi aspiraţiile oamenilor, ale comunităţii umane, care îi prenumără printre membrii ei şi pe filosofi.

Totodată, considerăm că ideile ontologice, de data aceasta împreună cu cele gnoseologice, le condiţionează şi pe cele metodologice. Într-adevăr, metoda, fie de cunoaştere, fie de acţiune, constă dintr-un ansamblu coerent de norme sau reguli care îi ghidează pe oameni în cunoaştere sau/şi în practică. Or, regulile metodei se obţin prin transformarea ideilor esenţiale din domeniul ontologic şi din cel gnoseologic din enunţuri cu caracter descriptiv în propoziţii cu caracter prescriptiv sau normativ, care spun cum trebuie să se procedeze pentru a ajunge la adevăr, sau pentru a acţiona eficient, cu succes.

În fine, gândim că, fiind mai generale, ideile ontologice şi cele gnoseologice le condiţionează logic-deductiv şi pe cele antropologice sau de filosofie moral-politică. În această privinţă, susţinem însă şi faptul că ideile antropologice îşi pun, la rândul lor, amprenta asupra

Universitatea Spiru Haret

celorlalte, deoarece ele concep omul nu doar ca parte a existenței și cunoașterii, în care se răsfrâng caracteristicile acestora, ci, mai mult, ca existent exemplar, prin trăsăturile căruia se descifrează și însușirile lumii și ale cunoașterii ei. Oricum, fie condiționată, fie jucând ea însăși un rol influent, concepția despre om constituie finalitatea oricărui demers filosofic, pentru că filosofii chestionează lumea în genere pentru a-l înțelege mai bine pe omul însuși.

Potrivit precizatului punct de vedere privind corelațiile logice dintre principalele domenii problematice și ideatice ale filosofiei, vom expune și analiza orientările moderne începând cu problematica ontologică și continuând cu problematica gnoseologică și cea metodologică, după care ne vom opri și asupra reflecțiilor antropologice și a celor moral-politice.

Universitatea Spiru Haret

A. **EMPIRISMUL**

Principiile empirismului

Clasificarea filosofilor din primele secole ale gândirii moderne în empirişti şi raţionalişti a fost impusă de înşişi gânditorii respectivi. Precum se ştie, Bacon îi compara pe empirişti cu „furnicile", iar pe raţionalişti cu „păianjenii", vrând să sugereze că primii îşi extrag ideile din experienţă, din lumea exterioară, iar ultimii îşi ţes pânza ideatică a priori, din propria lor gândire, din propria lor substanţă. Ulterior, şi alţi filosofi, printre care Descartes şi Leibniz, vor contribui la consacrarea celor doi termeni folosiţi de Bacon, deşi nu-şi aplicau lor înşile o etichetă sau alta.

În exegezele mai recente asupra filosofiei moderne, operarea cu opoziţia clasică dintre empirism şi raţionalism pare a nu mai fi productivă. Într-adevăr, cele două orientări au în comun un anumit tip de demers intelectual, care se sprijină pe anumite postulate comune. În plan gnoseologic, ambele orientări împărtăşesc teza că există surse ultime ale cunoaşterii şi că sursele respective întemeiază ideile obţinute. În plan ontologic, cu excepţia lui Bacon şi, parţial, a lui Leibniz, toţi ceilalţi gânditori dintr-o şcoală sau alta admit un model cantitativist şi mecanicist al universului material.

Ce-i drept, în ce priveşte sursele cognitive ultime, izvorul indicat de empirişti îl constituie simţurile, cel identificat de raţionalişti – raţiunea – dar, aşa cum observa un excelent comentator, John Cottingham, şi în această privinţă există interferenţe. Astfel, pe de o parte, „John Locke, cu tot presupusul său empirism, a fost profund influenţat în lucrările sale de concepţia lui Descartes despre natura spiritului (*mind*) şi despre universul material"[1], iar pe de altă parte, „nici Descartes, nici Spinoza şi nici Leibniz nu au disprețuit rolul investigaţiei empirice în obţinerea unei înţelegeri adecvate a univer-

---

1 John Cottingham, *Raţionaliştii: Descartes, Spinoza, Leibniz,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 15.

Universitatea Spiru Haret

sului”[2]. Desigur, diferențe care se întrețes există şi în conceperea universului material.

În pofida dificultăților amintite privind circumscrierea gânditorilor de la începutul perioadei moderne într-o şcoală de gândire sau alta, totuşi clasificarea lor în cele două orientări este îndreptățită şi rodnică nu numai pentru sistematizare, ci şi pentru o mai profundă înțelegere a concepțiilor lor, dar cu condiția de a nu-i considera ca empirişti puri sau ca apriorişti puri.

Respectând condiția amintită, în continuare vom evidenția „elementele” comune modului de gândire empirist. Aceste elemente ne permit să-i grupăm laolaltă pe Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley şi Hume, în pofida ideilor lor „impure” şi a diferențelor care apar de la un gânditor la altul. În cea de-a doua parte a lucrării, în care ne vom ocupa de raționalişti, vom degaja şi tezele comune întregului raționalism.

În plan ontologic, cu excepția lui Berkeley, empiriştii au susținut în comun următoarele teze:

1) Dumnezeu a creat şi (sau numai) a ordonat lumea potrivit anumitor legi, fără a mai interveni ulterior în evoluția ei;

2) în lumea creată, lucrurile individuale sunt singurele existențe de sine stătătoare;

3) însuşirile generale ale lucrurilor, numite de regulă „calități primare”, există *in re*, în unitate cu însuşirile individuale şi întemeiază „calitățile secundare”, adică efectele subiective ale acțiunii lucrurilor asupra organelor noastre de simț.

Calitățile primare considerate de Hobbes sunt întinderea şi mişcarea, iar cele avute în vedere de Locke – întinderea, impenetrabilitatea, figura (forma), mişcarea sau repaosul şi numărul.

Calitățile socotite secundare sunt cele de culoare, sonoritate, gust, miros şi tact.

Bacon, Hobbes şi Locke au considerat că Dumnezeu a creat şi o substanță materială ca suport care să mențină împreună calitățile lucrurilor, dar Hobbes şi Locke erau de părere că un asemenea substrat aflat „în spatele” calităților perceptibile este doar presupus, nu şi cunoscut, căci în experiență nu venim în contact decât cu aspectele perceptibile.

Berkeley a negat orice substrat material şi a susținut că toate însuşirile lucrurilor sunt calități secundare, subiective.

În plan gnoseologic, cu excepția lui Bacon, ceilalți empirişti au afirmat următoarele teze:

---

[2] *Ibidem*, p. 16.

Universitatea Spiru Haret

1) Simțurile externe sau interne constituie facultatea fundamentală şi cea mai sigură de a cunoaşte;

2) ideile sensibile sunt cunoştinţele primare şi cele care reprezintă o cunoaştere autentică, chiar dacă nu toate sunt în mod sigur adevărate;

3) intelectul (raţiunea) nu produce noi informaţii în raport cu cele obținute de simțuri, ci are doar rolul de a combina în diferite chipuri cunoştinţele sensibile;

4) cunoştinţele intelectuale (raționale) sunt reductibile la cele sensibile componente.

În viziunea empiristă, intelectul (raţiunea) are un rol însemnat în înlesnirea comunicării, pentru că o face mult mai rapidă. Astfel, adunând laolaltă mai multe idei sensibile (simple) într-o idee complexă, intelectul ne permite să înlocuim mai multe cuvinte folosite pentru a desemna ideile simple cu un singur cuvânt prin care denumim ideea complexă corespunzătoare.

Potrivit empiriştilor, intelectul este prezent chiar şi pe treapta cunoaşterii sensibile, fie pentru a orienta observaţiile, ca la Bacon, fie pentru a conştientiza diferite stări sensibile, ca la Locke, care distinge între o anumită senzaţie şi ideea despre acea senzaţie, fie, în fine, ca „simţ intern" care „se percepe" pe sine însuşi. Totuşi, empiriştii subordonează intelectul sensibilităţii, considerând că acesta doar clarifică datul sensibil, dar nu sporeşte informaţia dată de simțuri.

Empiriştii au recunoscut că intelectul are şi rolul de a forma idei generale, despre însuşirile comune lucrurilor, iar unii dintre ei (Bacon, Locke) au admis că intelectul produce şi idei abstracte, despre aspectele generale, considerate ca rupte de însuşirile individuale. Cu excepţia lui Bacon, ei au considerat însă că ideile generale ar exprima o mulţime de lucruri individuale cu însuşiri individuale similare, repetabile. Cât priveşte ideile abstracte, Locke însuşi era de părere că ele se referă la ceva presupus, cum ar fi materia, dar care nu se justifică prin experienţă.

În fine, o teză gnoseologică „impură" susținută de empirişti este aceea că intelectul este şi (relativ) autonom faţă de simțuri, astfel că produce şi idei apriorice, cum ar fi cele matematice. Totuşi, în ce priveşte interpretarea ideilor apriorice, ei n-au depăşit empirismul. Astfel, au susținut că ideile aritmetice, de exemplu, sunt, la origine, empirice, dar se detaşează de experienţă pentru că se referă la aspecte cantitative, relativ stabile şi repetabile ale lucrurilor.

Gnoseologia empiristă are meritul de a argumenta rolul experienţei şi de a infirma speculativismul, dar este principial limitată prin faptul că nu poate justifica veridicitatea ideilor generale şi abstracte,

Universitatea Spiru Haret

referitoare la însuşirile şi conexiunile esenţiale ale lucrurilor şi, deci, nu poate valida cunoaşterea ştiinţifică.

În plan metodologic, empiriştii au preferat metoda inductivă de a cunoaşte, pe care a teoretizat-o Bacon.

Antropologic, empiriştii l-au înţeles pe om mai ales ca fiinţă sensibilă, care suferă influenţele provenite din mediul natural şi cel social. În consecinţă, ei au pus accent şi pe afectivitatea umană, pe care au explicat-o în strânsă legătură cu latura senzorial-perceptivă a omului. Ei n-au ignorat însă nici importanţa raţiunii şi voliţiunii raţionale a omului şi, ca urmare, nici libertatea umană.

În sfera teoriilor social-politice, Hobbes şi Locke s-au numărat printre cei mai importanţi teoreticieni ai doctrinei contractualiste, prin care s-au pronunţat pentru un stat al drepturilor inalienabile ale omului.

Universitatea Spiru Haret

A.1. *FRANCIS BACON (1561-1626)*

I. **REPERE BIOBIBLIOGRAFICE**

Fiu al unui ministru de justiţie, Francis Bacon a studiat el însuşi dreptul şi a urmat cariera de avocat.

Bacon a fost un polivalent. Jurist prin formaţie, s-a afirmat şi ca literat şi filosof. Totodată, a îndeplinit importante funcţii politice, inclusiv pe acelea de consilier particular al reginei Elisabeta şi de lord cancelar (până în 1621).

Ca literat, Bacon a scris un roman utopic, *Noua Atlantidă*, în care a imaginat un stat care se ocupă de organizarea ştiinţei şi filosofiei în beneficiul întregii comunităţi, precum şi piese de teatru. De altfel, s-a emis ipoteza că el ar fi adevăratul autor al operei apărută sub numele lui Shakespeare, care i-a fost contemporan. S-a plecat de la faptul că intrigile de la curte, psihologia unor personaje atât de complexe şi diferite (de la nebunia regelui Lear la angoasa lui Hamlet, la gelozia teribilă a lui Othelo şi înclinaţiile magice ale lui Macbeth), informaţiile aprofundate de istorie, geografie, genealogie, heraldică, filosofie etc., cu toate prezente în opera shakespeariană, nu puteau fi cunoscute de cineva provenit dintr-un mediu modest şi cu o instrucţie precară, cum a fost William, fiu al unui negustor de mănuşi şi fără o şcoală terminată, practicant al unor meserii de mizerie şi, în fine, un om de teatru, de la sufleur, maşinist, actor de dublură şi până la director al teatrului Globus, pe care l-a construit în 1599. De aceea, au fost presupuşi ca posibili autori ai celebrei opere, mai întâi, alţi dramaturgi din epoca elisabetană (Ben Johnson, Marlowe), dar fără a se putea proba, apoi, celebrul Bacon. Se pare că ipoteza a fost confirmată. La începutul secolului XX, trei criptologi au descifrat, în mod independent, următoarea declaraţie a lui Bacon: „Câteva opere deja publicate şi al căror autor sunt eu poartă numele de William Shakespeare; cum eu am făcut să apară un oarecare număr de piese, în teatrul său, voi continua să i le dau, deoarece el lucrează ca un sclav al voinţei mele. Numele meu nu întovărăşeşte niciodată vreo piesă, dar

Universitatea Spiru Haret

adeseori el apare cifrat, astfel încât spiritele abile le vor traduce”[1]. Criptologii au descifrat şi o cronică a domniei Elisabetei Tudor, semnată „By Y Will Francis Bacon Tudor” (De către mine Will Francis Bacon Tudor”). Cronicar al reginei, Bacon ar fi fost chiar şi fiul ei.

Într-adevăr, aceasta avusese un fiu dintr-o căsătorie cu Robert Dudley, conte de Leicester, dar îl dăduse drept copil legitim al unei doamne de la curte, care născuse un copil mort. Dar, dincolo de biografia totuşi incertă, cert sau, mai bine zis, declarat explicit este faptul că Bacon a scris şi i-a dat lui Shakespeare piese de teatru, pe care acesta nu doar le-a reprezentat pe scena teatrului său, dar le-a şi publicat şi semnat. Cert este şi faptul că de la Shakespeare nu ne-au rămas manuscrise şi că o primă ediţie a operei sale s-a publicat abia la şapte ani după moartea sa. În fine, să observăm şi faptul că lucrările şi eseurile filosofice ale lui Bacon denotă un stil literar elevat, plin de metafore, personificări şi alte mijloace artistice.

Principala lucrare filosofică a lui Bacon este *Novum Organon sive indicia vera de interpretatione naturae et regno hominis (Noul Organon sau îndrumări metodice despre interpretarea naturii şi despre stăpânirea ei de către om),* publicată în 1620. Dintre celelalte lucrări, amintim: un volum de *Eseuri* (ediţia întâi în 1597), *Despre înţelepciunea anticilor* (în latină, 1610) şi un volum postum din 1653, *Impetus philosophici* (*Elanuri filosofice*), care cuprinde, în latină, între altele: *Cugetări şi observări despre interpretarea naturii*, scrisă prin 1605-1607, care este un fel de schiţă a cărţii întâi din *Noul Organon*; *Despre principii şi originii*, scrisă după 1610; *Critica sistemelor filosofice*, elaborată aprox. în 1609.

Bacon a iniţiat empirismul prin concepţia sa despre cunoaştere. Dar filosofia sa este mult mai complexă, incluzând şi o viziune ontologică şi o concepţie despre metodă.

II. **ONTOLOGIA**

II. 1. **Dumnezeu, materia, forma, corpurile individuale**

Din punct de vedere general filosofic, Bacon este deist. Îi atribuie lui Dumnezeu atât rol creator, cât şi ordonator. Creaţia denotă voinţa lui Dumnezeu, ordinea – puterea sa.

Principalele concepte ontologice baconiene sunt, ca şi la Aristotel, cele de „*materie*” şi „*formă*”, dar ele diferă de cele aristotelice.

---

[1] A se vedea Gérard de Sêde, *La Rose Croix*, colecţia „J’ai lu”, Paris, 1978, p. 72-78.

Universitatea Spiru Haret

Spre deosebire de Stagirit, Bacon concepe *materia* numai ca substrat real, determinat, nu şi ca potenţă pasivă, şi anume ca multiple elemente fizice, simple, constitutive. Nu întâmplător susţine că, dintre vechii filosofi, numai Democrit ar fi un exemplu demn de urmat de către ştiinţa nouă. Elementele materiale ar avea însuşiri simple, numericeşte limitate, cum ar fi căldura, lumina, greutatea ş.a.[2].

Prin admiterea unor elemente constitutive şi a unor însuşiri calitative primare, Bacon nu ajunge la un atomism propriu-zis şi, cu atât mai puţin, la cel cantitativist. De altfel, el spune că „prin aceasta nu vom ajunge la doctrina atomilor, care implică ipoteza spaţiului gol şi aceea a neschimbării materiei (ambele presupuneri false); vom fi duşi numai la părticele adevărate, aşa cum există în mod real"[3].

Tot spre deosebire de Aristotel, Bacon consideră forma numai în ipostaza sa determinată, nu şi ca potenţă pasivă. Totodată, înţelege forma determinată, în principal, nu ca esenţă particulară, de specie, care ar înforma (modela) un anumit substrat material, ci ca pe o lege generală care guvernează fenomenele dinlăuntrul materiei lor. O formă separată de materie nu există decât fictiv, în imaginaţia sau în abstracţia noastră. De aceea, spune Bacon, „în loc să abstractizăm natura, e mai bine să o disecăm după exemplul lui Democrit şi al discipolilor săi" şi „să luăm în cercetare îndeosebi materia, diferitele ei stări şi transformări, actul pur şi legea actului sau a mişcării; căci formele sunt ficţiuni ale sufletului omenesc, afară numai dacă numim forme înseşi legile actului" (*N.O.*, Cartea I, § LI).

Dar în natură sunt multe legi şi nu fiecare constituie o formă. Formele naturii sunt „legile ei fundamentale şi universale" (*N.O.*, Cartea a II-a, § V), „eterne şi nestrămutate" (*N.O.*, Cartea a II-a, § IX). Bacon consideră că, prin atributele amintite, formele sau cauzele formale îşi subordonează „cauzele materiale şi eficiente (care sunt variabile şi trecătoare şi nu constituie propriu-zis decât simple vehicule şi cauze care aduc forma în anumite subiecte)" (*N.O.*, Cartea a II-a, § III). Dată fiind semnalata supraordonare, „cercetarea *formelor*... constituie metafizica, iar cercetarea cauzei *eficiente*, a materiei, a *procesului ascuns* şi *a structurii ascunse* (care se referă poate la cursul comun şi obişnuit al naturii, iar nu la legile eterne şi fundamentale) constituie *fizica*" (*N.O.*, Cartea a II-a, § IX).

---

[2] Fr. Bacon, *Noul Organon*, Editura Academiei, Bucureşti, 1957, Cartea a II-a, § XVII.

[3] *Ibidem*, Cartea a II-a, § VIII. În continuare, citatele din *Noul Organon* (notat *N.O.*) vor fi redate în text.

Universitatea Spiru Haret

Există şi interpretarea conform căreia, la Bacon, „forma" are nu numai înţelesul de lege generală, ci şi sensurile de însuşire simplă, de *exemplar individual* şi de *specie*, prin care filosoful englez rămâne „calitativist"[4].

Din punctul meu de vedere, fiind universală şi necesară, forma baconiană acţionează „dincolo" de lucruri, adică la nivelul elementelor lor substanţiale constitutive, structurale, dar nu se confundă cu ele, ci este legea care le guvernează mişcarea internă, „actul pur" şi, implicit, fenomenul ca rezultat al actului respectiv.

Subliniind consubstanţialitatea materiei şi formei, Bacon afirmă că „în natură nimic nu există pe lângă corpuri individuale care se manifestă în acte pure individuale după o lege", forma fiind tocmai „această lege cu proprietăţile ei" (*N.O.*, Cartea a II-a, § II).

II. 2. **Schimbarea**

În ce priveşte *schimbarea* însăşi guvernată de forme (legi), Bacon insistă, ca şi în cazul formelor, asupra unităţii ei cu materia.

Relativ la *izvorul mişcării*, el *respinge atât mecanicismul*, *cât şi concepţia despre tot felul de calităţi oculte şi forţe specifice, ascunse în natură.*

Pe de o parte, *mecanicismul*, deja manifest la începutul secolului al XVII-lea, rupea mişcarea de purtătorii ei naturali, considerând că orice schimbare s-ar datora unei cauze mecanice, din exterior. În interpretarea lui Bacon, mecanicismul s-a constituit sub influenţa artelor mecanice şi a dus la concluzia că ar exista elemente ultime, cu calităţi primare, elementare, care s-ar schimba în lucrurile naturale prin compunere şi separare mecanică. Antimecanicist, Bacon recuză, pe lângă concluzia amintită, şi discriminarea dintre *mişcarea naturală* şi *mişcarea nenaturală* (violentă, mecanică), argumentând că ultima e tot naturală, precum şi distincţiile dintre *mişcarea locală, alterare*, *mărire, micşorare, generaţie, corupţie*, motivând că acestea doar măsoară mişcarea (în mod exterior, mecanic), fără însă a-i releva sursa.

Pe de altă parte, şi *concepţia despre calităţi şi forţe oculte*, care ar asigura schimbările din natură, înţelege izvorul acestor modificări ca fiind misterios, nenatural. Potrivit lui Bacon, această concepţie a plecat de la constatarea faptului că în natură există variate specii de animale, plante, minerale, de unde a presupus existenţa unor forme primare (în sens de forme de existenţă), spre care ar tinde natura şi din

[4] Florica Neagoe*, Renaşterea de la Petrarca la Bacon*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1975, p. 118.

Universitatea Spiru Haret

care, prin rătăcirile sale, ar rezulta o multitudine de specii, acestea diversificându-se, la rândul lor, prin conflictele dintre ele sau prin transformarea unora în altele.

În ce-l priveşte, plecând de la teza unităţii dintre materie şi mişcare, Bacon susţine că mişcarea este imanentă oricărui lucru şi că izvorul ei se află în „năzuinţa" internă oricărui lucru spre un gen de mişcare sau altul (*N.O.*, Cartea I, § LXVI). El va descrie nouăsprezece feluri principale de mişcări sau de puteri active, începând cu mişcarea de *rezistenţă*, de *conexiune* şi de *libertate*. Prima, spune Bacon, „este mişcarea de *rezistenţă* a materiei, care este inerentă în fiecare porţiune din ea şi din cauza căreia nu se lasă distrusă" (*N.O.*, Cartea a II-a, § XLVIII). Scolasticii, menţionează el, o numesc *impenetrabilitate*. A doua, numită şi „năzuinţă de contact mutual" (*N.O.*, Cartea I, § LXVI), este aceea „prin care corpurile nu suferă să fie separate în vreo parte de contactul cu alt corp" (*N.O.*, Cartea a II-a, § XLVIII) şi, de aceea, scolasticii numesc această mişcare cu expresia „nu există vid". A treia este aceea „prin care corpurile se străduiesc să scape de opresiune sau de o tensiune nefirească şi să se restabilească în dimensiunile potrivite naturii lor" (*ibid*.). Există, apoi, o mişcare opusă libertăţii, prin care corpurile tind să-şi extindă dimensiunile, o alta („*a îngrămădirii mai mari*") de convergenţă între corpurile înrudite, încât corpurile grele sunt purtate către pământ, iar cele uşoare spre cer, o mişcare spre o anumită *poziţie*, mişcarea de *rotaţie* şi aşa mai departe până la mişcarea „aversiunii de a se mişca", prin care pământul stă pe loc şi „toate corpurile cu o densitate mai mare resping mişcarea" şi nutresc „dorinţa de a nu se mişca" (*ibid*.). Bacon observă că „mişcările lucrurilor tind la conservarea şi binele: sau a universului, ca rezistenţa sau conexiunea; sau a marilor întreguri, ca mişcarea de îngrămădiri mai mari, a rotaţiei şi a aversiunii de a se mişca"; sau a formelor speciale, de care ţin toate celelalte" (*ibid*.).

Deşi evită atât mecanicismul, cât şi viziunea medievistă care substanţializa mişcarea înţeleasă în ipostaza unor puteri secrete, similare ideilor platoniciene sau formelor aristotelico-scolastice, totuşi, în lipsa unui limbaj ştiinţific asupra mişcării interne, Bacon îşi expune concepţia despre izvorul intern al schimbării şi despre caracterul legic al acesteia cu ajutorul unor termeni scolastici ca „*năzuinţă*" şi „*formă*". Poate datorită mai mult învelişului ei lingvistic decât conţinutului propriu-zis, noţiunea baconiană de „formă" a sugerat unor

Universitatea Spiru Haret

interpreți, printre care și Noica, pe lângă o perspectivă științifică, înnoitoare, și „supraviețuirea unui anumit substanțialism”[5].

În realitate, prin noțiunea de formă, Bacon subliniază că fenomenele nu rezultă nici dintr-o asamblare mecanică a unor elemente ultime, nici dintr-o forță externă, care le-ar modela (înforma) componentele structurale, ci provin din înseși aceste componente, animate de „năzuințe” și legi interne de structurare. La Bacon, formele („cauzele formale”) își subordonează „cauzele materiale”, dar nu din exterior, ci din interiorul acestora, după cum, modelatoare de materie, ele depind, totodată, de materia modelată.

III. **GNOSEOLOGIA**

III. 1**. Raportul subiect-obiect**

În *teoria cunoașterii*, Bacon inițiază empirismul prin critica cunoașterii speculative și prin accentul pe experiență.

În acord cu deismul său ontologic, Bacon afirmă un punct de vedere gnoseologic *optimist*, întrucât cunoașterea, ca și natura, este dată de Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu a creat o natură cognoscibilă și l-a înzestrat pe om cu facultăți care o pot cunoaște. Natura, ca obiect de cunoscut, cuprinde lucrurile individuale cu structurile, actele și formele lor ascunse, care trebuie descoperite, iar omul, ca subiect cognitiv, o „observă” prin simțuri și intelect (minte, spirit). Accentuând pe experiența cu lucrurile, Bacon afirmă de la început că „omul... poate să înfăptuiască și să cunoască atât cât a observat din ordinea naturii prin lucrul însuși sau prin spirit” (*N.O.*, Cartea I, §I), adică prin simțuri și prin intelect. Rezultă că *întinderea cunoașterii* este tot atât de mare ca și sfera de acțiune a celor două mijloace cognitive în aplicația lor la natură.

III. 2. **Alianța dintre simțuri și rațiune**

Originalitatea gnoseologiei baconiene va consta din ideea forță conform căreia la adevăr (care exprimă, ceea ce este esențial în lucruri) nu se ajunge decât prin conlucrarea dintre simțuri și rațiune (intelect).

Simțurile singure nu sunt suficiente. Ele sunt ancorate în lucrurile individuale și nu le compară pentru a le descoperi natura (esența)

---

[5] C. Noica, *Schiță pentru istoria lui cum e cu putință ceva nou*, Editura Moldova, Iași, fără dată, p. 222.

Universitatea Spiru Haret

comună. Or „nimeni nu dezvăluie natura unui lucru în lucrul însuşi” (*N.O.*, Cartea I, § LXX). Mai mult, simţurile trebuie să fie nu numai dublate, ci şi orientate către intelect de anumite reguli de observare a faptelor, pentru a putea discerne între important şi neimportant şi a nu rămâne la informaţii nesemnificative despre lucruri. Aşadar, prin natura lor, „simţurile ne înşeală şi ne amăgesc”, „dar slăbiciunile lor trebuie înlăturate şi amăgirile lor corectate”(*N.O.*, Cartea I, § LXIX).

Pe de altă parte, pentru a nu fi speculativă, raţiunea trebuie să ajungă la adevăr prin prelucrarea datelor sensibile, aşa cum şi „formele” lucrurilor şi, în genere, structurile lor ascunse există în şi prin lucrurile sensibile, perceptibile, iar nu independent.

Prin concepţia sa echilibrată despre cunoaştere, Bacon nu este nici empirist, nici raţionalist. El îi recuză pe empirici şi pe dogmatici. *Empiricii* îşi strâng cunoştinţele din experienţa obişnuită, necălăuzită de intelect, precum *furnicile* îşi adună şi consumă proviziile oferite de lumea externă. *Dogmaticii* îşi extrag cunoştinţele din propriul lor intelect, aşa cum *păianjenii* îşi ţes pânza din propria lor substanţă. Or, *adevărata filosofie* trebuie să-şi extragă materialul din istoria naturală şi din artele mecanice şi să-l prelucreze şi digere şi, astfel, să-l depună în intelect, aşa cum *albinele* culeg nectarul din flori şi îl prefac în miere, după o artă proprie. Prin critica celor două orientări gnoseologice unilaterale, Bacon reiterează teza sa fundamentală privind „alianţa strânsă dintre cele două facultăţi, experienţa şi raţiunea” (*N.O.*, Cartea I, § XCV), adică dintre simţuri şi raţiune.

III. 3. **Experienţă şi experiment**

Prin concepţia sa despre colaborarea dintre simţuri şi intelect, Bacon are meritul de a înţelege *experienţa* ca un proces deosebit de complex. Astfel, potrivit lui, experienţa nu se reduce la experienţa neprovocată, adică la simpla observare a faptelor aşa cum se petrec ele în natură, ci presupune *experienţa provocată*, adică *experimentul* (*N.O.*, Cartea I, § LXXXII), prin care lucrurile sunt provocate şi observate în lumina unor ipoteze asupra desfăşurării lor. Astfel concepută, experienţa este considerată de Bacon ca fiind cea mai bună demonstraţie dacă respectă două condiţii: I) cuprinde mai multe experimente şi 2) urmăreşte, mai întâi, *experimente luminoase* (prin care se descoperă noi adevăruri) şi, apoi, *experimente rodnice* (de verificare şi aplicare a unor idei deja date), căci înfăptuiri practice mai bogate nu se pot obţine decât din principii just stabilite (*N.O.*, Cartea I, § LXX). De observat că, la Bacon, experienţa serveşte atât la descoperirea adevărurilor prin generalizare, cât şi la verificarea şi aplicarea ideilor printr-un proces, apreciem, deductiv, întrucât, în acest caz, experimentele sunt subsumate ideilor ce urmează a fi demonstrate.

Universitatea Spiru Haret

III. 4. **Teoria idolilor**

Bacon susţine îndreptăţit că modalitatea experimentală preconizată de el de a descoperi ceva nou nu poate fi aplicată cu succes dacă mintea cercetătorului nu este eliberată de prejudecăţi, de erori. El numeşte ideile eronate *idoli* (de la termenul grecesc *eidola* = imagine falsă). Ca să ajungă la faptele înseşi, oamenii trebuie să renunţe temporar la noţiunile anterioare (*N.O.*, Cartea I, § XXXVI), iar pe cele false să le elimine. Pentru a fi mai uşor recunoscute şi înlăturate, Bacon clasifică prejudecăţile în patru categorii: I) idolii tribului, 2) ai peşterii, 3) ai forului, 4) ai teatrului. Tipologizarea este făcută în funcţie de sursele erorilor, iar denumirile sunt sugestive pentru aceste izvoare.

Idolii tribului provin din imperfecţiuni (particularităţi) ale simţurilor şi intelectului, comune tuturor oamenilor, adică întregului trib (care a fost forma iniţială de organizare a comunităţii umane). Idolii tribului sunt erori general-umane. Ele rezultă prin antropomorfizare, prin analogierea naturii exterioare cu propria noastră natură, prin care ajungem să atribuim celei dintâi diferite caracteristici ale celei din urmă. Or, „este fals că simţurile omului sunt măsura lucrurilor" (*N.O.*, Cartea I, § XLI), sau că natura intelectului ar fi totuna cu cea a lucrurilor (*ibid.*).

Ex. 1: Ideea că în natură există multă ordine este falsă, căci multe lucruri naturale sunt unice şi pline de deosebiri, iar eroarea rezultă prin antropomorfizare din faptul că intelectul uman este ordonat (*N.O.*, Cartea I, § XLV).

Ex. 2: Ideea că natura prezintă finalitate este o eroare care decurge din înclinaţia intelectului nostru de a fi orientat finalist, adică din tendinţa sa de a reţine numai cazurile care ne sunt favorabile („probele afirmative"), nu şi pe cele defavorabile (*N.O.*, Cartea I, § XLVI).

Ex. 3: Ideea că natura ar fi statică este o eroare care survine din particularitatea intelectului omenesc de a-şi forma idei stabile, statice (*N.O.*, Cartea I, § XLVII).

Ex. 4: Ideea că există cauze din afara naturii este o eroare care rezultă din înclinaţia intelectului de a căuta cauze ale cauzelor la nesfârşit, ceea ce duce la concluzia că primul lucru natural care se mişcă îşi are cauza în afara sa, dincolo de natură (*N.O.*, Cartea I, § XLVIII).

Ex. 5: Ideea opusă, după care în natură nu ar exista cauze generale, comune lucrurilor de acelaşi fel, este o prejudecată izvorâtă din faptul că intelectul este mişcat de lucrurile nemijlocite, individuale (*N.O.*, Cartea I, § XLIX).

Idolii peşterii provin din particularităţile naturii mintale şi senzoriale individuale, din cele ale educaţiei primite de fiecare (din lecturile, ideile teoretice şi autorităţile preţuite), precum şi din cele ale

Universitatea Spiru Haret

mediului fiecăruia (din obiceiurile şi împrejurările vieţii) (*N.O.*, Cartea I, § XLII). Datorită acestor caracteristici individuale, insul ajunge să caute adevărul în lumea lui mică, în *peştera* sa, cum spuseseră şi Heraclit şi Platon, iar nu în lumea mai mare, comună tuturor. Idolii peşterii sunt erori personale, sau, cel mult, comune unor oameni, dar nu tuturor.

Ex. 1: Spiritele individuale analitice vor susţine că lucrurile sunt în exclusivitate unice, deşi există şi lucruri unite (*N.O.*, Cartea I, § LV).

Ex. 2: Spiritele sintetice vor susţine că există numai lucruri unite, deşi în realitate există şi multe lucruri unice (*ibid*.).

Ex. 3: Intelectul orientat unilateral numai spre mărimea obiectelor va afirma că natura este alcătuită numai din compuşi, ceea ce este fals (*N.O.*, Cartea I, § LVII).

Ex. 4: Intelectul orientat doar spre finețea obiectelor va considera că natura este alcătuită numai din elemente simple, ceea ce este fals (ibid.).

Ex. 5: E fals că natura se reduce la un singur aspect, fie logic (cum susţinea Aristotel), fie chimic sau magnetic (cum opina Gilbert), iar această prejudecată reducţionistă este cauzată de educaţia unilaterală a oamenilor, de specializarea lor într-o anumită ştiinţă particulară, şi de considerarea întregii naturi prin prisma acelei specializări (*N.O*., Cartea I, § LIV).

Ex. 6: Este eronată şi ideea că adevărul despre natură s-ar reduce fie la cunoştinţele oferite de filosofia antică, fie la cele de filosofie modernă, eroarea fiind generată de zelul necritic şi de parţialitatea pentru o anumită epocă filosofică sau alta.

Idolii forului se formează prin convieţuirea şi asocierea oamenilor prin vorbire, prin limbajul uzitat în *for* (la piaţă) şi îşi au sursa în cuvintele (prost definite) care „siluesc intelectul şi tulbură totul" (*N.O*., Cartea I, § XLIII), căci nu numai raţiunea oamenilor „porunceşte cuvintelor", „dar şi cuvintele întorc şi reflectează puterea lor asupra intelectului" (*N.O*., Cartea I, § LIX).

Potrivit lui Bacon, idolii forului pot fi „sau nume de lucruri care nu există", cum ar fi „soartă, prin mobil, orbite planetare, elementul focului şi alte asemenea ficţiuni", sau „nume de lucruri care există, dar încă confuze şi rău definite", cum ar fi cuvântul „umed", care este confuz şi polisemic (*N.O*., Cartea I, § LX).

Bacon consideră că există grade diferite de deformare a cuvintelor: cele mai puţin greşite sunt „numele de substanţe, îndeosebi al speciilor inferioare", cum ar fi noţiunea de *cretă* şi de *nămol*; mai greşite sunt numele de acţiuni, ca *a genera, a corupe, a altera*; cele mai greşite sunt numele calităţilor care nu sunt obiecte imediate ale simţurilor, ca *greu, uşor, rar, dens* (*N.O*., Cartea I, § LX).

Universitatea Spiru Haret

Prin admiterea idolilor forului, Bacon avansează o idee deosebit de actuală: aceea a eficienței limbajului asupra gândirii. În mod tradițional, inclusiv în perioada afirmării gândirii baco-niene, se susținea doar rolul determinant al gândirii asupra limbajului. Teza rolului invers, exercitat de limbaj a căpătat o audiență mai largă abia în filosofia contemporană, unii autori nepozitivişti ajungând să susțină chiar un primat al limbajului. La Bacon importantă este ideea necesității unui limbaj clar şi precis pentru ca şi gândirea să aibă valențe similare.

Idolii teatrului sunt înrădăcinați în şi provin din „dogmele diferitelor filosofii şi din legi absurde de demonstrație" (*N.O.*, Cartea I, § XLIV), adică din metode inadecvate de a cunoaşte. Erorile filosofice sunt numite idoli ai teatrului pentru că filosofia falsă este comparată cu o piesă de teatru, care ne prezintă „narațiunile inventate pentru scenă" ca şi cum ar fi adevărate şi ar aparține istoriei (*N.O.*, Cartea I, § LXII).

Bacon consideră că „filosofia falsă este de trei feluri: *sofistică, empirică şi superstițioasă*" (*N.O.*, Cartea I, § LXII).

Şcoala sofistică sau *rațională* l-ar avea ca exemplul cel mai lămurit pe Aristotel, despre care se spune că a cultivat inducția bazată pe cazuri „felurite şi obişnuite", neexaminate cu atenție, şi-a compus *Fizica* din „cuvinte mânuite dialectic", reluate apoi „sub nume pompoase în metafizică", şi-a formulat principiile în mod arbitrar, independent de experiență, după care a plimbat experiența „ca pe o captivă în jurul opiniilor sale" (*N.O.*, Cartea I, § LXIII).

Şcoala empirică, în care este inclus Gilbert, alături de alchimişti, este aceea care se întemeiază pe puține experimente şi „ajunge prin salt şi zbor la universale şi la principiile lucrurilor" (N.O., Cartea I, § LXIV).

Şcoala superstițioasă, în care sunt incluşi Pitagora, Platon, cei ce introduc cauze finale sau prime fără cauze intermediare, cei bazați pe cartea lui Iov, este caracterizată prin faptul că amestecă filosofia cu teologia şi subordonează intelectul imaginației (*N.O.*, Cartea I, § LXV).

Prin teoria idolilor, Bacon realizează o întreită critică: I) a noțiunilor false, 2) a limitelor simțurilor şi intelectului, 3) a metodelor eronate, care conduc la idei false. Prin semnificațiile amintite, teoria idolilor implică şi o anumită viziune despre om ca subiect cognitiv şi acțional, şi anume ca ființă senzorială şi intelectuală, naturală şi socială, formată prin educație. Dar, înainte de toate, critica idolilor are o valoare metodologică. Ea constituie o etapă pregătitoare, preliminară aplicării metodei propriu-zise de a cunoaşte. Bacon susține, cum o va face şi Descartes ceva mai târziu, că îndoiala asupra cunoştințelor dobândite şi a facultăților cognitive nu este una *actaleptică* (cf. gr. *a* = fără, *katalepsis* = înțelegere), nu relevă o deficiență insurmontabilă a intelectului, ca scepticismul Noii Academii (*N.O.*, Cartea I, § LXXV), ci are

Universitatea Spiru Haret

menirea de a regenera ştiinţele prin experienţă (*N.O*., Cartea I, § XCVII), de a propune o *eucatalepsie* (cf. gr. *eu* = bine), o bună înţelegere (*N.O*., Cartea I, § CXXVI).

IV. **METODA INDUCTIVĂ**

IV. 1. **Critica deducţiei, în general, şi a celei speculative, în special**

Metoda de a cunoaşte teoretizată de Bacon este *inducţia ştiinţifică* sau *amplificantă*, cunoscută şi sub numele de *inducţie baconiană*. La baza inducţiei preconizate de el stă dubla supoziţie că: a) faptele sunt guvernate de legi, numite „forme" şi b) din cercetarea unui număr suficient de fapte e verosimil să se desprindă legea ce le guvernează[6].

Bacon îşi expune propria metodă în urma unei critici a metodei deductive şi a inducţiei vulgare, neştiinţifice.

Deşi respinge doar deducţia speculativă, care pleca de la premise false, Bacon arată că orice silogism prezintă cel puţin două inconveniente. *În primul rând*, deducţia nu duce la noi descoperiri pentru că ea este prea grosieră în raport cu fineţea naturii. Într-adevăr, deşi se referă la cazuri particulare, le consideră pe acestea tot sub aspectele lor generale, comune tuturor, iar nu sub însuşirile lor deosebite. De exemplu, silogismul speculativ pleacă de la premise de maximă generalitate, din care deduce propoziţii mijlocii (particulare), dar nu ajunge să descopere legi ale naturii, căci natura este mai fină decât speculaţiile noastre (*N.O*., Cartea I, § X § XIII). *În al doilea rând*, adevărul concluziei depinde de adevărul premiselor, iar dacă acestea sunt eronate, cu atât mai false vor fi cunoştinţele derivate din ele (*N.O*., Cartea I, § XVII). Oricum, deducţia se întemeiază pe inducţie, pentru că propoziţiile de la care pleacă sunt alcătuite din cuvinte, iar acestea se obţin inductiv. Or, dacă ele sunt induse în grabă, nu pot duce la concluzii adevărate (*N.O*., Cartea I, § XIV).

IV. 2. **Critica inducţiei vulgare**

Procesul inductiv pleacă de la un anumit număr de propoziţii singulare sau speciale din care derivă o propoziţie sau un număr redus

---

[6] Ath. Joja, *Prezenţa lui Bacon în logica modernă*, în „Analele Academiei R.P.R.", vol. XI, 1961.

Universitatea Spiru Haret

de propoziţii mai generale, implicate de primele. Inducţia poate prezenta mai multe variante. În genere, ea poate fi ştiinţifică sau neştiinţifică.

Bacon arată că inducţia vulgară (neştiinţifică) este minată de cel puţin două defecte majore: 1) ea lasă intelectul să constate faptele în voia sa, necălăuzit, adică este lipsită de reguli de observare şi, de aceea, nu discerne între important şi neimportant; 2) generalizează pripit, adică trece ca într-un zbor de la câteva cazuri observate la propoziţii din cele mai generale, din care sunt deduse apoi propoziţii mijlocii, adică de o generalitate mai restrânsă (*N.O.*, Cartea I, § XIX). În plus, în inducţia vulgară, faptele observate sunt foarte puţine (*N.O.*, Cartea I, § XXVIII). Datorită tuturor deficienţelor amintite, inducţia vulgară duce la propoziţii valabile doar în sfera faptelor observate, dincolo de care ea oferă numai „anticipaţii ale naturii" (*N.O.*, Cartea I, § XXVI), adică numai presupoziţii obţinute printr-o extindere şi transformare ilicită a propoziţiilor singulare în propoziţii universale. Aşadar, la Bacon, anticipaţiile sunt rezultate ale inducţiei obişnuite, iar nu ale deducţiei[7].

Potrivit lui Bacon, anticipaţiile erau, într-adevăr, integrate în deducţii speculative, dar ca premise ale acestora, iar nu ca rezultate. În consecinţă, nedepăşind faptele particulare spre legile lor, anticipaţiile nu marcau un progres al cunoaşterii, un spor cognitiv.

Bacon consideră că şi inducţia aristotelică este tributară celei obişnuite. Chiar dacă Stagiritul a înmulţit cazurile observate, tinzând spre o inducţie completă, el a rămas la cele obişnuite şi nu le-a filtrat cu atenţie, potrivit unor reguli.

Bacon consideră că, din multiple motive, dar mai ales, din cauza căii greşite de a cunoaşte, fie prin deducţie speculativă, care a derivat mult din puţin, fie prin inducţie vulgară, ştiinţele timpului său ajunseseră să pară bogate, dar rămăseseră, în fond, sărace. Ele conţineau, ce-i drept, o multitudine de cunoştinţe, dar acestea erau deduceri exagerate din puţine adevăruri fundamentale.

Bacon susţine că oamenii vor putea dobândi noi cunoştinţe, dacă vor folosi o nouă metodă. De altfel, potrivit lui, între oameni nu există diferenţe de spirit, de capacităţi, ci există doar deosebiri de metodă (*N.O.*, Cartea I, § XXXII).

---

[7] A se vedea N. Petrescu şi M. Florian, adnotările la Fr. Bacon, *Noul Organon, ed. cit.*, unde cei doi traducători opinează că Bacon ar pune anticipaţiile pe seama deducţiei.

Universitatea Spiru Haret

IV. 3. **Inducţia baconiană**

IV. 3.1. *Generalizarea graduală şi regulile de observare*

Inducţia baconiană poate să impulsioneze progresul ştiinţelor pentru că le oferă noi fundamente (*N.O.*, Cartea I, § XXXI), adică descoperă legi generale, care exprimă un fel de idei divine, din care pot fi deduse, într-o ştiinţă sau alta, noi fapte şi idei particulare. Ea oferă nu anticipaţii, ci explicaţii ale naturii (*N.O.*, Cartea I, § XXVI), adică ea va ajunge la idei generale, nespeculative, veridice.

Inducţia baconiană se propune ca un instrument al adevărului prin noile ei particularităţi. În mare, ea se distinge de inducţia vulgară prin faptul că a) *generalizează în mod continuu şi gradual* (*N.O.*, Cartea I, § XIX) şi b) *este ghidată de reguli şi ordine* (*N.O.*, Cartea I, § XXI şi § XXII).

În ce priveşte generalizarea, Bacon susţine că inducţia sa trece gradual de la lucrurile particulare la principiile inferioare, la cele medii şi la cele mai generale. Pe cele medii se întemeiază acţiunea şi fericirea umană. Cele mai generale nu-s nici ele abstracte, ci sunt determinate de cele medii (*N.O.*, Cartea I, § CIV). Aşadar, inducţia va fi folosită pentru a descoperi, în ordine, atât propoziţiile inferioare, pe cele medii şi pe cele generale, cât şi noţiunile (*N.O.*, Cartea I, § CV). Ea va fi utilizată atât pentru invenţie, cât şi pentru demonstraţie (*ibid.*), prin care propoziţiile inductive sunt verificate prin noi fapte. Prin confirmarea sau infirmarea propoziţiilor inductive prin noi fapte, deci prin amplificarea, sau, dimpotrivă, prin restrângerea lor, se va realiza o corelaţie între propoziţiile ştiinţifice şi cele din filosofia naturii (*N.O.*, Cartea I, § CVII).

Din cele spuse mai sus, reiese clar că, pentru Bacon, propoziţiile medii sunt cele ştiinţifice, iar cele mai generale sunt cele din filosofia naturii sau chiar cele metafizice şi că, în viziunea baconiană, ştiinţa şi filosofia trebuie să se coreleze şi să se fundamenteze reciproc.

Dintre criteriile observării, o primă regulă a metodei baconiene este aceea potrivit căreia faptele examinate trebuie să fie diferite (*N.O.*, Cartea I, § XXVIII), altfel spus, mai numeroase. (*N.O.*, Cartea I, § CV). Ele trebuie să fie multiple, pentru că, s-a spus, forma (legea), fiind ceva de ordin general şi esenţial, nu poate fi desprinsă din observarea unui singur caz.

O altă regulă cere ca faptele observate să fie mai puţin familiare, adică mai concludente, pentru ca forma lor să poată fi extinsă la toate cazurile de acelaşi fel. După Bacon, comportamentul unui fenomen este elocvent şi poate fi generalizat dacă se manifestă şi în situaţii mai puţin obişnuite. De aceea, regula prin care semnificativul poate fi degajat de nesemnificativ este aceea de a examina fenomenul nu numai

Universitatea Spiru Haret

în condiţii obişnuite, ci şi în împrejurări de excepţie. Pentru a descoperi misterele naturii, vor fi observate fenomene provocate, „torturate" de experienţă, puse artificial în situaţii deosebite. Pentru a descoperi caracterul şi sentimentele umane secrete, oamenii, neputând fi experimentaţi în condiţii de laborator, vor fi cercetaţi în momente de tulburare (*N.O.*, Cartea I, § XCVIII).

O altă regulă preconizată este aceea de a cerceta toate tipurile de lucruri, fie ele comune, josnice, sau subtile. Cele comune sunt explicate de obicei vulgar, prin pseudo-cauze şi, de aceea, trebuie examinate pentru a li se stabili adevăratele cauze (*N.O.*, Cartea I, § CXIX). Cele josnice pot furniza informaţii excepţionale (*N.O.*, Cartea I, § CXX). Cele subtile ne dau posibilitatea unor experimente luminoase, deoarece „cunoaşterea naturilor simple ... ne deschide izvoarele celor mai nobile principii" (*N.O.*, Cartea I, § CXXI).

IV. 3.2. *Tabelele inductive*

Metoda baconiană presupune o sistematizare şi coordonare a cazurilor cercetate prin utilizarea unor *tabele inductive* (*N.O.*, Cartea I, § CII): *tabela esenţei şi a prezenţei, tabela deviaţiei sau a absenţei şi tabela gradelor sau a comparaţiei*.

În *tabela esenţei şi a prezenţei* se consemnează toate cazurile afirmative cunoscute, adică diferitele obiecte în care este prezentă natura (însuşirea) a cărei formă este căutată.

În *tabela absenţei* se menţionează cazurile negative subordonate celor afirmative, adică acele obiecte înrudite cu cele din tabela prezenţei, dar în care este absentă natura (însuşirea) a cărei formă trebuie găsită.

În *tabela gradelor* se consemnează cazurile (obiectele) în care natura (însuşirea) cercetată se înfăţişează în diferite grade şi care variază (cresc sau descresc) o dată cu însuşirea în chestiune.

Prin compararea faptelor din fiecare tabel şi din tabele diferite, *în primul rând*, se elimină succesiv factorii (obiectele, faptele) din tabela prezenţei întrucât natura (însuşirea) cercetată este prezentă şi în absenţa fiecăruia dintre ei; *în al doilea rând*, se exclud dintre formele posibile factorii (obiectele) din tabela absenţei, căci prezenţa lor nu este însoţită de cea a naturii cercetate. *În fine*, prin tabela gradelor, se conchide că forma căutată rezidă nu într-un anumit obiect, ci în acel proces care creşte o dată cu proprietatea cercetată.

Bacon exemplifică folosirea tabelelor pentru cercetarea inductivă a formei (cauzei, legii) căldurii. Iată cum rezumă un logician multiplele cazuri menţionate de Bacon pentru fiecare tabelă:

„*Tabela prezenţei*

Notăm cu $a_1, ..., a_n$ faptele în care prezenţa căldurii este constatată:

a_1 – razele soarelui încălzesc;

Universitatea Spiru Haret

a_2 – flacăra este caldă;
a_3 – părțile interne ale animalelor vii sunt calde;
.....

Tabela absenței

Notăm cu $b_1,...,b_n$ fapte cât mai asemănătoare cu cele din tabela prezenței, dar care se caracterizează prin absența căldurii:
b_1 – razele lunii nu încălzesc;
b_2 – licărirea licuriciului nu este caldă;
b_3 – părțile interne ale plantelor nu sunt calde;
.....

Tabela gradelor

Notăm cu $c_1,.....,c_n$ faptele de creştere sau descreştere a căldurii şi temperatura diferitelor corpuri (sau, mai exact, procesele de care depinde schimbarea căldurii – n.ns.I.N.R.):
c_1 – corpurile animalelor se încălzesc în funcție de mişcare;
c_2 – căldura jerateculuiu creşte în măsura în care se suflă aer cu foalele;
c_3 – nicovala se încălzeşte din cauza loviturilor de cioçan;
.....[8]

Din compararea lui a_1 cu a_2 se elimină soarele ca formă a căldurii întrucât aceasta este prezentă şi în absența razelor solare. Teodor Dima precizează că, dacă se notează cu A căldura şi cu B razele soarelui, atunci schema de eliminare este:

„prezent A.....prezent B
prezent A.....absent B
A şi B nu sunt constant concomitente"[9].

Apoi, procedeul eliminării succesive se extinde de la tabela prezenței la tabela absenței, comparându-se două câte două faptele din cele două tabele. Din compararea lui a_1 (razele soarelui) cu b_1 (razele lunii) rezultă că forma căldurii nu rezidă în corpurile cereşti, pentru că unele sunt însoțite de căldură, altele nu. Din compararea lui a_2 (flacăra) cu b_2 (licărirea licuriciului) rezultă că nici strălucirile nu constituie forma căldurii, deoarece unele sunt calde, altele reci. Autorul menționat precizează că în acest caz se foloseşte o altă schemă de eliminare, şi anume:

„prezent B.....prezent A
prezent B.....absent A

---

[8] Teodor Dima, *Metodele inductive*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1975, p. 40.

[9] *Ibidem*, p. 41.

Universitatea Spiru Haret

A şi B nu sunt constant concomitente”[10].

În fine, intră în acțiune tabela gradelor, care, prin cazurile sale (c_1, c_2, c_3), ne relevă faptul că fenomenul (însuşirea) căldurii are ca formă (lege) care o guvernează mişcarea, iar ca specific – o „extindere împiedicată şi răspândită în părțile mai mici ale corpurilor” (*N.O.*, Cartea II, §XX).

Aşadar, după cum conchide Bacon, „cel dintâi procedeu al adevăratei *inducții* (pentru descoperirea formelor) este de *a respinge* şi de *a exclude* succesiv fiecare din însuşirile care nu se găsesc deloc în cazurile unde însuşirea dată este prezentă, sau care se găsesc în cazurile unde această însuşire este absentă, sau, mai mult, atunci când cresc în cazurile în care însuşirea dată este descrescândă, sau, în fine, descresc în acele în care această însuşire este crescândă” (*N.O.*, Cartea II, §XV). După toate aceste excluderi şi respingeri, „fiindcă forma unui lucru este chiar lucrul însuşi, iar lucrul se deosebeşte de formă ca aparentul de real, sau ca exteriorul de interior, sau ca relația față de om ca relația față de univers, urmează în mod necesar că nimic nu poate fi luat ca formă adevărată, dacă nu descreşte totdeauna când însuşirea în chestiune descreşte” (*N.O.*, Cartea II, §XIII). Mai complet spus, „problema este ca, pe baza acestui sumar al tuturor cazurilor particulare, să găsim o astfel de însuşire, care este totdeauna prezentă sau absentă odată cu însuşirea dată, şi totdeauna creşte şi descreşte cu ea; şi care este (cum s-a spus mai sus) un caz particular al unei naturi mai generale” (*N.O.*, Cartea II, §XV).

II. 3.3. *Semnificația metodei baconiene*

Putem conchide că, prin metoda sa, prin care vizează „forma” lucrurilor, Bacon explică o anumită specie de lucruri fie prin genul lor proxim, fie prin diferențele lor specifice.

Potrivit lui Teodor Dima, „sarcina inducției la Bacon era să conecteze două caracteristici: ‚natura’ şi ‚forma’, printr-o implicație (sau echivalență) universală”[11]. Întrucât, observă acelaşi autor, cele două caracteristici pot să aparțină fie aceluiaşi obiect, fie unor obiecte individuale diferite, „inducția baconiană conduce la două feluri de generalizări: *corelarea universală a două proprietăți care aparțin împreună la o clasă de obiecte” şi „corelarea universală a două obiecte sau clase de obiecte*”[12].

---

[10] *Ibidem*, p. 42.
[11] *Ibidem*, p. 45.
[12] *Ibidem*, p. 46.

Universitatea Spiru Haret

Am adăuga că Bacon concepe inducția care descoperă aceste caracteristici ca demers de la individual la particular (specie) şi de aici la general (gen) tocmai pentru că „natura" (caracteristica) de explicat este de ordinul speciei, iar „forma" – fie de ordinul speciei, fie de acela al genului şi că ambele se manifestă prin lucruri.

Inducția baconiană ar prezenta certitudine absolută dacă s-ar întruni două condiții, admise de Bacon, dintre care prima o presupune pe cea de-a doua. Prima condiție este aceea ca alte generalizări posibile asupra faptelor de explicat să poată fi dovedite ca false. A doua, care o întemeiază pe prima, este aceea ca proprietățile mai generale („formele" sau legile) prin care se explică diferitele specii de lucruri să fie limitate numeric, ceea ce Bacon susține expres. Altfel, dacă ele sunt infinite, atunci şi presupozițiile generale sunt infinite numeric şi, în consecință, chiar dacă subiectul poate să confirme numai una din ele, nu poate să le respingă pe toate celelalte. De aceea, adevărul inducției baconiene păstrează o anumită relativitate, el putând fi dezis de noi fapte.

Unii autori au obiectat concepției lui Bacon despre inducție şi despre cunoaştere în genere o ignorare a ipotezei. Spre deosebire de Descartes, Bacon, ca şi Newton, n-ar fi înțeles valoarea fundamentală a ipotezei în știință[13], iar „o neglijare nepermisă a ipotezei îl apropie peste ani de pozitivism"[14].

În realitate, obiecția amintită nu se poate susține, căci Bacon, propunând o generalizare graduală, consideră „conclu-ziile" inducției şi ca ipoteze care, confirmate sau infirmate de fapte, pot fi extinse sau, dimpotrivă, restrânse. Prin acestea, el împărtăşeşte şi idealul întemeierii deductive a cunoaşterii ştiințifice, mai exact idealul fundamentării adevărurilor din ştiințele particulare pe cele din filosofia naturii privitoare la „forme" (*N.O.*, Cartea I, §107).

Ce-i drept, el susține că premisele de la care pleacă cunoaşterea deductivă trebuie să fie stabilite în mod inductiv. La el este vorba de o corelare a celor două modalități cognitive, dar o corelativitate în care primează inducția.

V. **STAGNAREA ŞI PROGRESUL ŞTIINȚELOR PARTICULARE**

Bacon considera că ştiințele particulare nu progresaseră nu numai datorită metodei inadecvate, ci şi din cauza altor motive care le privaseră de noi fundamente teoretice.

---

[13] Ath. Joja, *lucr. cit.,* în *loc. cit.*

[14] Teodor Dima, *op. cit*., p.48.

Universitatea Spiru Haret

O cauză importantă a stagnării ştiinţelor o constituise faptul că *scopul* lor fusese greşit: şi anume, ele nu-şi propuseseră ceva nou, noi fundamente teoretice, ci urmăriseră varierea descoperirilor şi mijloacelor deja existente pentru meşteşug, câştig, faimă ş.a. (*N.O.*, Cartea I, § 81).

Ştiinţele particulare nu înregistraseră un avânt şi pentru că neglijaseră *filosofia naturii* (*N.O.*, Cartea I, § 79 şi § 80), care este „*marea mamă a ştiinţelor",* fără de care acestea nu pot propăşi (*N.O.*, Cartea I, § 80).

În fine, progresul ştiinţelor naturii fusese împiedicat şi de teologie (*N.O.*, Cartea I, § 89), care, se înţelege, le propusese fundamente speculative.

Or noua metodă de cercetare propune ştiinţelor un scop nou, superior: acela de a descoperi ceva nou, ceea ce impune pe prim plan experimentele luminoase. În plus, noua metodă are un caracter universal: ea se aplică nu numai în domeniul filosofiei naturii, ci şi la logică, morală, politică şi celelalte. Universală ca şi logica obişnuită ce guvernează lucrurile prin silogism, metoda inductivă se aplică însă nu doar la discursivităţile spiritului, ci şi la natura lucrurilor (*N.O.*, *Cartea I*, § 127).

De la Bacon la Locke, Berkeley şi Hume şi, mai departe, la John Stuart Mill şi pozitiviştii din secolul al XIX-lea, teoretizarea metodei inductive a suferit un regres tocmai prin faptul că n-a mai fost întemeiată pe un demers de la particular la general, ci a fost fundată pe unul de la particular la particular, prin care se surprind corelaţii repetabile între însuşiri repetabile, dar de ordin fenomenal[15].

[15] Alte deosebiri între Bacon şi Mill în Lalande, *Les théories de l'induction et de l'expérimentation*, cap. 3 şi 9.

Universitatea Spiru Haret

A.2. *THOMAS HOBBES (1588-1679)*

I. DATE BIOBIBLIOGRAFICE

Thomas Hobbes s-a născut în familia unui preot de țară din sudul Angliei. A urmat Universitatea din Oxford. După absolvire l-a cunoscut pe Francis Bacon, i-a fost un timp secretar particular, l-a ajutat să-şi traducă unele lucrări în latină şi a rămas marcat de filosofia acestuia. Totodată, Hobbes a acceptat slujba de educator particular (preceptor, tutore) în familia unor baroni, deveniți conți. În această calitate, a făcut mai multe călătorii pe continent, în Franța şi Italia. În Italia l-a cunoscut pe Galilei şi i-a împărtăşit mecanicismul. În Franța s-a împrietenit cu Pierre Gassendi şi Mersenne, prin care l-a cunoscut pe Descartes. A citit în manuscris lucrarea acestuia *Meditationes de prima philosophia* şi i-a făcut o serie de observații pe care filosoful francez le-a publicat împreună cu cartea sa şi cu răspunsurile sale.

În 1637 Hobbes a început să-şi elaboreze propria concepție filosofică. În ordine cronologică, principalele sale lucrări filosofice sunt următoarele: *De cive* (*Despre cetățean*), 1642; *Leviathan*, 1651 – în care tratează principalele probleme ale filosofiei sale, dar mai ales problema statului; *De corpore* (*Despre corp*), 1655; *De homine* (*Despre om*), 1659. Dintre lucrările amintite, *De corpore, De homine* şi *De cive* constituie, în ordinea amintită, secțiuni ale unei trilogii intitulată *Elementorum philosophiae* (*A elementelor filosofiei*). La 84 de ani şi-a scris autobiografia în versuri în limba latină, iar la 91 de ani a scris un studiu de matematică. A făcut şi traduceri din *Iliada* şi *Odiseea*.

Hobbes n-a participat la viața politică, deşi, ca gânditor, s-a preocupat cel mai mult de elaborarea unei ample teorii asupra statului[1].

---

[1] Datele biografice apud Nicolae Petrescu, *Thomas Hobbes*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1939.

Alte amănunte interesante oferite în aceeaşi lucrare se referă la ziua de lucru, hobby-urile şi caracterul filosofului. Se scula dimineața la ora şapte, mânca, se plimba pe jos până la zece meditând şi notându-şi ideile într-un carnet, prânzea singur la unsprezece, fuma o pipă şi se culca puțin. După-amiaza îşi formula mai detaliat gândurile notate dimineața. Îi plăcea să cânte vocal şi la contrabas. Juca tenis. Îi era frică de hoți. A fost celibatar, dar agrea femeile, spunând că nu există îngeri decât în fuste. De altfel, se zice că a avut o fiică naturală, pe care o numea „delictum juventutis". I-a plăcut şi vinul, mărturisind că s-a îmbătat de vreo sută de ori în viață, dar după 60 de ani n-a mai băut. Caracterial, era vioi, bonom, simpatic, dar, în fond, era cam mizantrop. Nu prea avea încredere în oameni, pentru că îi socotea stăpâniți mai mult de pasiuni şi instincte.

Universitatea Spiru Haret

II. **ONTOLOGIA CA FILOSOFIE NATURALĂ**

În concepţia sa general-filosofică, Hobbes consideră că tot ce există este *corp*. El împarte corpurile în trei categorii: *naturale, intermediare şi artificiale*. Cele naturale sunt lucrurile care există de la sine în natură. Cele intermediare sunt oamenii, ca fiinţe ambivalente, atât naturale, produse de natură, cât şi artificiale, rezultate ale propriei lor activităţi. Cele artificiale sunt cele create de om, principalul corp artificial considerat de filosof fiind statul.

Concepţia despre corpurile din natură (despre toate cele trei categorii de corpuri, sau, altfel spus, despre corp în genere) constituie, potrivit lui Hobbes, filosofia naturală sau filosofia primă. El subsumează filosofiei naturale *matematica* şi *fizica* (axate pe corpurile naturale), *antropologia* (filosofia corpului intermediar) şi *teoria statului*.

Hobbes defineşte corpurile ca substanţe corporale.

Potrivit lui, orice corp este o substanţă şi, invers, orice substanţă este un corp. Plecând de la amintita identificare, el neagă existenţa unei substanţe incorporale, o asemenea substanţă fiind inconceptibilă. Într-adevăr, conform accepţiei sale, a admite o substanţă incorporală ar însemna să admitem un corp incorporal, ceea ce este de neconceput. Totuşi, consideră că şi spiritul există, dar tot în calitate de corp, şi anume de corp foarte fin.

Hobbes caracterizează substanţele corporale prin *atribute obiective* şi *accidente* sau *însuşiri subiective*.

Atributele obiective iau naştere în corp şi aparţin acestuia independent de subiectul care-l cunoaşte.

Atributele obiective sunt *întinderea* şi *mişcarea*.

Întinderea este un atribut inalienabil, pe care corpul nu-l poate pierde, aşa cum se întâmplă cu accidentele sale de lumină, culoare etc., care se schimbă unele cu altele. Corpul subzistă modificărilor sale şi el nu poate să existe fără întindere.

Mişcarea este şi ea universală şi eternă, căci toate lucrurile există în permanenţă nu numai prin figura (întinderea) lor, ci şi prin stările lor deosebite în spaţiu şi timp, prin manifestările lor, adică prin mişcarea lor. Mişcarea e cauza tuturor lucrurilor, a tuturor fenomenelor fizice, ca şi a gândirii. Ea nu poate fi percepută în esenţa ei, dar este dedusă din manifestările fenomenelor. Ipoteza mişcării este mai plauzibilă decât „formele substanţiale" sau „calităţile oculte".

Hobbes „reduce" toate fenomenele la mişcare, iar pe aceasta o „reduce" la *relaţia mecanică* dintre cauză şi efect. Astfel, potrivit lui, *cauza* nu este, ca la antici, o forţă internă care produce un anumit efect, ci este un ansamblu de condiţii (accidente) ce provoacă – şi noi

Universitatea Spiru Haret

gândim că provoacă în mod necesar – un anumit efect, adică un alt ansamblu de condiții. Succesiunea continuă de stări (de cauze şi efecte) nu conduce la nici un scop prestabilit, deci nu este în funcție de nici o cauză finală.

Susținând că orice fenomen are o cauză şi că orice cauză este necesară, Hobbes contestă întâmplarea ca eveniment fără cauză (se înțelege, necesară). Potrivit lui, ceea ce oamenii numesc întâmplare este un eveniment căruia ei nu-i cunosc cauza, adică nu reuşesc să-i identifice ansamblul de condiții care-l determină. El consideră că determinarea riguroasă caracterizează atât natura, cât şi societatea.

Accidentele sau însuşirile subiective nu există ca atare în corp, ci sunt moduri în care acesta ne apare în experiență sau în care este conceput. Aşadar, însuşirile subiective sunt senzații şi idei relative corespunzătoare, adică produse subiective, numite de Hobbes *fantasme* (*fantome*). Astfel de însuşiri subiective, menționate în *De corpore*, sunt: „*lux, color, calor, sonus et caetera*".

În legătură cu însuşirile obiective de întindere şi mişcare, dar şi cu modul în care acestea apar în experiență, Hobbes a caracterizat corpurile şi prin *spațiu* şi, respectiv, *timp*.

Spațiul este înțeles, pe de o parte, ca un fel de fluid eterat, alcătuit din mici particule imperceptibile, deci oarecum ca întindere independentă de lucruri, dar nu vidă. În accepția amintită, se consideră că spațiul nu aparține corpului, căci, raționează Hobbes, dacă ar fi o însuşire a acestuia, ar rezulta că un corp ce s-ar mişca ar duce spațiul cu sine, ceea ce nu ar fi admisibil. Pe de altă parte, Hobbes consideră că noțiunea noastră de spațiu ar fi o „*phantasma rei*" (*De corpore*) întrucât ar exprima doar modul în care ne apare corpul sub aspect spațial, iar nu o realitate în sine.

Timpul este înțeles, la rândul său, atât ca dat obiectiv, cât şi ca produs subiectiv. Obiectiv, timpul este măsura mişcării, fiind compus din mici particule imperceptibile în care există tendința spre mişcare (*conatus*), iar subiectiv este o „*phantasma motus*", o reprezentare subiectivă asupra mişcării.

Prin concepția sa despre corp ca *substanță* definită prin întindere şi mişcare, Hobbes nu mai privilegiază existența spiritului divin, ci o integrează în sfera existențelor corporale.

Totodată, prin conceptul său de substanță ca întindere şi mişcare, Hobbes continuă, dar şi transformă concepția lui Bacon despre *materia* şi *forma* lucrurilor. Bacon susținuse şi el că materia, ca substrat atomar, presupune unități de întindere, iar forma, ca fel determinat de mişcare, ca lege a actului, implică faptul că unitățile de materie şi lucrurile în care acestea se structurează sunt animate permanent de mişcare. Spre deosebire de Bacon, Hobbes concepe

Universitatea Spiru Haret

întinderea şi mişcarea ca singurele atribute esenţiale şi, deci, ca rupte de alte caracteristici, cum ar fi căldura, lumina, greutatea ş.a., pe care Bacon le considera ca fiind, de asemenea, esenţiale. De aceea, modificând concepţia calitativistă şi antimecanicistă a înaintaşului său, Hobbes ajunge la o *viziune cantitativistă şi mecanicistă asupra lumii corporale*. Prin cantitativism, „reduce" multiplele însuşiri ale lucrurilor la întindere ca expresie a cantităţii, iar prin mecanicism „reduce" formele calitativ distincte de mişcare la mişcarea de tip mecanic, adică la schimbarea unui lucru prin acţiunea exercitată asupra lui de un alt lucru din exterior, iar nu prin sine însuşi, prin esenţa sau însuşirile lui esenţiale. Altfel spus, consideră că o stare concretă a unui corp depinde de acţiunea exercitată asupra lui de către o stare a altui corp.

Distincţia operată de Hobbes între calităţile obiective şi cele subiective reia teoria formulată în antichitate de atomişti şi resuscitată în perioada modernă de Campanella, Galilei şi Descartes despre deosebirea dintre calităţile primare şi cele secundare. Subiectivizând calităţile secundare, Hobbes deschide calea pe care vor păşi Locke, Berkeley şi Hume, ultimii doi subiectivizând toate însuşirile şi renunţând la distincţia dintre primar şi secundar, dintre obiectiv şi subiectiv.

III. **GNOSEOLOGIA**

III. 1. **Facultăţile cognitive şi formarea imaginilor**

Potrivit lui Hobbes, corpul poate fi cunoscut prin simţuri, memorie, imaginaţie şi gândire.

a) *Simţurile* sunt cauzate de corpul exterior şi au ca rezultat senzaţia. Subliniind originea empirică a senzaţiei, Hobbes afirmă: „cauza senzaţiei este corpul exterior sau obiectul ce impresionează organul fiecărui simţ"[2].

Detaliind mecanismul formării senzaţiei, Hobbes consideră că aşa-zisele calităţi prin care corpul ne impresionează sunt, de fapt, mişcări diferite ale materiei cu ajutorul cărora obiectul acţionează asupra analizatorilor. Aceste mişcări produc în noi alte mişcări, căci „mişcarea nu naşte decât mişcarea"[3]. De exemplu, mişcarea clopotului provoacă mişcarea aerului, aceasta determină vibrarea timpanului, care se transmite la nervi. În cele din urmă, mişcarea se continuă în

---

[2] Thomas Hobbes, *Leviathan*, Partea I (*Despre om*), cap. 1 (*Despre simţuri*).

[3] *Ibidem*, I, 1.

Universitatea Spiru Haret

interior la creier şi la inimă, unde cauzează o rezistenţă, o sforţare a acestora de a se elibera. Şi pentru că acest efort se îndreaptă în afară, ni se pare că obiectul senzaţiei noastre este exterior. Hobbes consideră că senzaţia nu este decât această *aparenţă* sau *fantezie* că un efort al creierului (sau inimii) ar fi îndreptat spre un obiect exterior nouă.

Aşadar, deşi îi admite originea empirică, Hobbes susţine că senzaţia e doar o *imagine subiectivă*, care nu exprimă fidel corpul exterior. Aşa sunt senzaţiile de lumină, culoare, sunet, miros, cald, frig, tărie, gust etc.

Argumentând că imaginea senzitivă nu există nici fără obiect, dar nici în obiect, Hobbes arată că, aşa cum putem obţine senzaţia de lumină frecând ochiul, sau senzaţia de zgomot apăsând urechea, tot aşa ne frapează şi corpurile văzute şi auzite printr-o acţiune a lor puternică, dar neobservată. Dacă acele culori şi sunete ar fi în corpurile sau în obiectele care le cauzează, ele n-ar putea fi separate de corpurile respective. Generalizând, Hobbes susţine că orice senzaţie este „o imagine cauzată de impresie, adică de mişcarea lucrurilor din exterior”[4] asupra organelor noastre. În reacţia organismului contra impresionării din exterior se naşte un fel de lumină în simţuri. În concluzie, „obiectul este un lucru, iar imaginea sau fantoma este altul”[5].

În legătură cu simţurile, Hobbes explică şi memoria şi imaginaţia.

b) *Memoria* este o urmă mai durabilă lăsată de percepţie, adică este puterea de a fixa şi reproduce senzaţia, ceea ce presupune o repetare a excitaţiei produse în simţuri. Memoria presupune, totodată, o comparare a diferitelor excitaţii, o judecată asupra lor şi, de aceea, abia prin memorie se formează o senzaţie propriu-zisă, o imagine conştientizată a mişcării din interior spre exterior.

c) „*Imaginaţia* nu este altceva decât senzaţia ce slăbeşte treptat”[6], considerată ca închipuire a obiectului. O formă aparte de imaginaţie o constituie *visurile*. Ele sunt imaginaţii în stare de somn, care, „ca şi toate celelalte imaginaţii, au existat înainte în simţuri, fie total, fie în parte”[7]. În somn, cauza imaginaţiei n-o mai constituie obiectele exterioare, care nu mai pot să acţioneze, ci constă în agitaţia părţilor interioare ale corpului.

d) *Intelectul* este conceput empirist ca fiind strâns legat de imaginaţie, dar prin intermediul limbajului. Astfel, „în general numim intelect imaginaţia pe care o produc cuvintele sau alte semne voluntare

[4] *Ibidem*, I, 1.
[5] *Ibidem*, I, 1.
[6] *Ibidem*, I, 2 (Despre imaginaţie).
[7] *Ibidem*, I, 2.

Universitatea Spiru Haret

la om, sau la orice altă creatură înzestrată cu facultatea de a imagina”[8]. Intelect au şi animalele, dar intelectul specific uman se distinge prin faptul că este o imaginaţie produsă de semne ale voinţei (chemări etc.), de afirmaţii şi negaţii sau de alte forme ale limbajului prin care se exprimă concepţii şi gânduri.

Întrucât gândul este tot una cu imaginaţia (provocată de limbă), rezultă că nu putem gândi sau „nu ne putem imagina un lucru de la care n-am avut înainte nici o senzaţie, fie în ansamblu, fie în parte”[9].

III. 2. **Conexiunea ideilor**

(Gândirea) nu doar formează idei, ci şi le conexează. Facultatea asocierii ideilor este numită de Hobbes raţiune. Aşa cum gândul (imaginea) e legat de senzaţie, la fel „nu putem trece de la o imaginaţie la alta, dacă nu s-a petrecut înainte această trecere în senzaţia noastră”[10].

Cauza fiziologică pentru care succesiunea gândurilor (imaginilor) urmează succesiunea senzaţiilor este aceea că toate imaginaţiile noastre sunt mişcări interne şi anume, „resturi ale mişcărilor ce s-au succedat în senzaţie şi care continuă de asemenea a fi legate şi după ce senzaţia a trecut”[11].

Înlănţuirea gândurilor poate fi nestatornică dacă e lipsită de scop, sau statornică dacă e călăuzită de scop (de vreo dorinţă sau de un anumit plan). Aşadar, ordinea ideilor este cauzată nu numai de ordinea senzaţiilor, ci şi de sentimentele noastre sau de tendinţa noastră, adică de un anumit scop, strâns legat de un anumit interes.

În corelaţiile statornice, atunci când e imaginat efectul, efortul nostru este de a reprezenta cauzele sau mijloacele de a-l produce, iar atunci când este imaginat un obiect cauzal, se urmăresc efectele pe care le produce.

Fie că urmează succesiunea senzaţiilor, fie că se succed potrivit scopurilor noastre, ideile, în calitatea lor de imagini, nu pot să se raporteze decât la ceva perceptibil, căci „nu poate fi conceput un lucru decât dacă e situat într-un loc şi dacă prezintă o mărime....şi nu poate fi conceput un lucru care să fie în acelaşi moment în întregime într-un loc sau în altul”[12].

Prin asocierea numelor care evocă idei se formează propoziţii, iar prin conexiunea acestora – silogismele.

---

[8] *Ibidem*, I, 2.
[9] *Ibidem*, I, 3 (Despre succesiunea sau înlănţuirea imaginaţiilor)
[10] *Ibidem*, I, 3.
[11] *Ibidem*, I, 3.
[12] *Ibidem*, I, 3.

Universitatea Spiru Haret

III. 3. **Problema adevărului**

Hobbes consideră că adevărul, ca şi eroarea, caracterizează prin excelenţă propoziţia, ca formă de bază a cunoaşterii raţionale, adică este un atribut al conexiunilor de idei.

Dat fiind că ordonarea numelor (şi ideilor) în propoziţii poate respecta nu numai ordinea senzaţiilor, ci şi interesele noastre, Hobbes defineşte adevărul într-un chip nou, opus teoriei corespondenţei. Astfel, el susţine că „adevărul constă în buna orânduire a numelor în afirmaţiile noastre”[13], adică într-o potrivire cu sens. Mai exact, o propoziţie este adevărată dacă noţiunea predicatului include în sine noţiunea subiectului, ca în propoziţia „omul este un vieţuitor”. Dimpotrivă, propoziţia e falsă, dacă predicatul nu include în el subiectul, ca în propoziţia „omul este o piatră”.

În silogism, adevărul depinde de adevărul premiselor şi de respectarea legilor logice în trecerea de la premise la concluzie.

În consecinţă, în silogisme, arată Hobbes, *erorile* pot fi *materiale* dacă premisele sunt false, sau *formale* atunci când concluziile sunt false.

Aşadar, deşi este empirist în explicarea originii cunoştinţelor, Hobbes este raţionalist în înţelegerea adevărului. Totuşi el afirmă o gnoseologie unitară întrucât consideră că ideile (noţiunile), indiferent de modul în care se conexează, se obţin ca imagini sensibile. De aceea, chiar şi conexiunile dintre predicat şi subiect care exprimă doar scopurile şi interesele noastre nu sunt complet rupte de realitate. În plus, propoziţiile în care conexiunea dintre predicat şi subiect exprimă ordinea senzaţiilor concordă, prin aceasta, cu ordinea mişcărilor din lumea sensibilă. Mai mult încă, adevărurile de acest fel vor face ca şi concluziile derivate din ele prin raţionament să fie, indirect, dependente de ordinea din lumea sensibilă. Adevărurile izvorâte din faptele empirice au certitudine absolută, iar cele obţinute prin raţionament au o certitudine relativă pentru că depind de valoarea de adevăr a premiselor.

III. 4. **Concepţia despre ştiinţă şi metodă**

Facultatea care asociază (sau disociază) ideile în cadrul propoziţiilor şi teoriilor ştiinţifice este numită de Hobbes *raţiune*. Prin urmare, specificul raţiunii se va imprima şi ştiinţei.

Hobbes consideră că raţiunea care conexează ideile prin limbaj nu este altceva decât un calcul, căci asocierea ideilor prin limbaj înseamnă adunarea acestora, iar disocierea lor – o scădere. În acest sens,

[13] *Ibidem*, I, 4 (*Despre limbaj*).

Universitatea Spiru Haret

el afirmă că „pretutindeni unde este adunare şi scădere, este şi raţiune, iar acolo unde nu-s ele, raţiunea n-are nimic de făcut", ea nefiind altceva decât „calcularea, adică adunarea şi scăderea numelor generale convenite pentru a marca (pentru noi) şi a însemna (pentru alţii) gândurile noastre"[14]. Prin *adunare* se formează *idei complexe*. De exemplu, ideea de *om* se compune din ideile de *corp*, de *mişcare spontană* (însufleţire) şi de *manifestări raţionale* (grai etc.). Prin *scădere* rezultă *idei mai simple* din idei mai complexe. De exemplu, ideea de *corp* din ideea de *om*, din care se scad ideile de grai şi de însufleţire.

Ca şi raţiunea, orice ştiinţă este un calcul, căci fiecare presupune o adunare sau scădere a obiectelor ei, deci operaţii prin raţiune. Astfel, cele două operaţii sunt prezente nu numai în *aritmetică*, unde se operează cu numere, ci şi: în *geometrie*, unde se adună şi se scad linii, figuri, unghiuri etc.; în *logică*, unde se adună două numere pentru a face o afirmaţie, două afirmaţii pentru a face un silogism, mai multe silogisme pentru a face o demonstraţie; în *politică*, unde se adună pactele pentru a găsi datoriile oamenilor; în *jurisprudenţă*, unde se adună legile şi faptele pentru a găsi ceea ce este drept şi ceea ce este nedrept în acţiunile umane etc.

Solidaritatea dintre raţiune şi ştiinţă este dovedită şi de faptul că distincţia raţiunii de celelalte facultăţi cognitive duce şi la separarea ştiinţei de cunoaşterea neştiinţifică.

Hobbes susţine că raţiunea este bine distinctă nu numai faţă de senzaţie şi memorie, ci şi de *prudenţa* provenită din experienţă, adică de *previziunea comună*, izvorâtă din obişnuinţă. Spre deosebire de aceasta, raţiunea e dobândită prin experienţă şi, mai ales, prin exerciţiu.

Prin distingerea raţiunii de celelalte facultăţi cognitive, inclusiv de prudenţă sau previziunea comună, Hobbes diferenţiază, de fapt, între conexiunile ideatice ştiinţifice şi cele neştiinţifice. El consideră că, în ansamblu, cunoaşterea este de două feluri:

1) cunoaşterea faptului

2) cunoaşterea succesiunii de la o afirmaţie la alta.

Prima formă de cunoaştere se realizează prin senzaţie şi memorie, are o certitudine absolută, are ca obiect istoria naturală (a plantelor, a animalelor etc.) şi nu face parte din ştiinţă.

A doua formă de cunoaştere se constituie prin raţiune, are o certitudine relativă, fiind condiţionată de afirmaţiile de la care pleacă (de exemplu: dacă figura dată e cerc, atunci orice diametru îl împarte în

[14] *Ibidem*, I, 5 (*Despre raţiune şi ştiinţă*).

Universitatea Spiru Haret

două părți egale), se ocupă cu demonstrațiile consecințelor de la o afirmație la alta și este numită știință sau filosofie[15].

Potrivit lui Hobbes, filosofia este totuna cu știința din două motive. *Mai întâi*, ambele au același scop: de a descoperi, prin rațiune, fie cauze din fenomene cunoscute, fie fenomene din cauze cunoscute. *Apoi*, în calitate de cunoaștere a consecințelor corpurilor (fie naturale, fie politice), filosofia cuprinde, de fapt, o serie de științe. De exemplu, filosofia naturală cuprinde: logica, matematica (aritmetica și geometria), astronomia, geografia, fizica etc.

În conformitate cu concepția despre rațiune și știință ca simplu calcul, Hobbes consideră că *metoda științei este și analitică și sintetică*. Într-adevăr, în măsura în care sunt socotite doar însumări și scăderi de cunoștințe, geometria, fizica, politica etc. necesită atât analiza, cât și sinteza. Astfel, analiza intervine în cunoașterea noțiunilor universale. De exemplu, un pătrat va fi cunoscut prin descompunerea sa în părți componente: o suprafață, patru laturi egale și patru unghiuri drepte.

Pe de altă parte, având în vedere scopul științelor de a descoperi cauze prin efecte și invers, Hobbes împarte științele și modalitățile lor în inductive și deductive. *Cunoașterea inductivă* merge de la efectele vizibile spre cauzele lor și este specifică științelor naturii. *Cunoașterea deductivă* se desfășoară de la cauze la efecte și este practicată de științele ale căror obiecte sunt create de către gândire, cum ar fi geometria, politica, arta.

Prin concepția sa despre știință și metodă ca simplu calcul, Hobbes se integrează idealului științific și metodologic modern de tip matematist. Același ideal este prezent și în caracterizarea științelor deductive și a celor inductive. În științele deductive derivăm cunoștințe din și despre obiecte–cunoștințe create de noi înșine. Astfel, în geometrie e vorba de linie, prin care determinăm însușirile diverselor figuri, iar în teoria politică – de contracte și legi, create de noi pentru a „măsura" ceea ce este drept și ceea ce este nedrept în faptele oamenilor. Dar chiar și în științele inductive ale naturii Hobbes urmărește să dea o teorie a fenomenelor fizice în termeni matematici. El folosește aici ipoteza mișcării ca singura cauză a fenomenelor indusă din manifestările acestora nu pentru a căuta metafizic *pentru ce* se întâmplă ele și a ajunge la tot felul de „forme substanțiale" sau de „calități oculte" ininteligibile, ci pentru a înțelege științific *cum* se întâmplă, care e mecanismul lor și, deci, pentru a stabili relații exacte între evenimentele din natură în limitele capacității noastre de cunoaștere[16].

---

[15] *Ibidem*, I, 9 (*Despre diferitele feluri de cunoaștere*).

[16] Nicolae Petrescu, *Thomas Hobbes – Viața și opera*, ed. cit., p. 70.

Universitatea Spiru Haret

Este însă de observat că, potrivit concepției lui Hobbes, toate construcțiile noastre, fie pentru a deduce din ele efecte, fie „deduse" ele însele din anumite efecte, sunt ipoteze care, oricât de abstracte ar fi, sunt elaborate numai cu privire la ceva perceptibil.

III. 5. **Rolul limbajului**

Considerând că limbajul este indispensabil gândirii, Hobbes îi atribuie un dublu rol: 1) de a nota, adică de a înregistra sau fixa pentru noi ideile şi 2) de a comunica altora, prin semne, ideile noastre.

De reținut că, pentru Hobbes, numele sunt semne pentru reprezentări (imagini), nu pentru lucruri. Unele nume pot fi legate de lucruri vizibile (copac, piatră), dar pot fi şi nelegate de ele (în vis). Alte semne nu au însă nici o legătură cu lucrurile („viitor" etc.).

Din cele spuse rezultă că numele sunt convenții arbitrare ale oamenilor. Originea lor este convenția. Altfel spus, relația dintre noțiune şi cuvânt este independentă de experiență.

În ce priveşte semnificația numelor, Hobbes este nominalist. În acest spirit, el distinge între nume *proprii* şi nume *comune*, precum şi între nume *concrete* şi nume *abstracte*. Cele proprii, cum ar fi numele de oameni, sunt pentru un singur lucru, iar cele comune desemnează mai multe lucruri de acelaşi fel, dar nu sunt şi colective, adică nu denumesc un universal ontic. Cele concrete („corpul", „recele", „caldul") sunt pentru lucruri admise ca existente, iar cele abstracte („corporalitate", „răceală", „căldură") arată că un subiect este cauza unui nume concret, dar nu exprimă ceva care ar exista de sine stătător, ca substrat al lucrurilor admise.

IV. **CONCEPȚIA DESPRE OM ŞI SOCIETATE**

IV. 1. **Oamenii în stare de natură**

În viziunea lui Hobbes, de la natură oamenii sunt înzestrați aproximativ egal atât în ce priveşte facultățile corpului, cât şi, mai ales, cele ale spiritului.

În natura umană ar exista însă trei cauze ale discordiei:1) spiritul de concurență, 2) spiritul de neîncredere, 3) dorința de glorie. „Prima îi împinge pe oameni să se atace pentru a-şi asigura câştigul, a doua pentru a fi în siguranță şi a treia pentru a-şi crea o reputație"[17].

[17] Thomas Hobbes, *Leviathan*, II, 13 (*Despre condiția naturală a omenirii în ceea ce priveşte fericirea şi nenorocirea*)

Universitatea Spiru Haret

De aceea, în viaţa lor naturală, oamenii s-ar afla în permanentă stare de război (fie şi numai ca predispoziţie de a se bate), care este războiul fiecăruia contra fiecăruia, sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, *bellum omnium contra omnes*.

Starea de război are consecinţe care se întorc împotriva omului însuşi. În primul rând, omul nu are siguranţa propriei sale vieţi. În al doilea rând, el nu dispune de condiţii pentru industrie, agricultură, navigaţie şi confort, căci acestea depăşesc puterile unui singur om şi ele n-ar putea prospera atât timp cât oamenii se află în conflict. Altă consecinţă a stării de război sau, ceea ce înseamnă acelaşi lucru, a stării de natură este lipsa justiţiei şi injustiţiei, căci acestea se manifestă numai în societate, acolo unde există o putere comună, o lege, care să stipuleze ceea ce este drept şi ceea ce este nedrept. O altă consecinţă este lipsa proprietăţii sau deosebirea dintre al meu şi al tău, căci în stare de natură „fiecăruia îi aparţine numai ceea ce poate să ia şi cât poate să păstreze”[18].

Hobbes însuşi se îndoieşte că ar fi existat o stare de război, cel puţin ca stare generalizată la nivelul întregii omeniri. El arată însă că ideea unei asemenea stări e o concluzie scoasă din experienţă, din observarea pasiunilor oamenilor. Astfel, în călătorii, oamenii se înarmează şi se însoţesc; seara, fiecare îşi încuie uşa; în casă, fiecare îşi încuie cuferele; mai mult, în timpul său, sălbaticii din unele regiuni ale Americii aveau reguli doar în familie, în rest comportându-se după bunul lor plac; iar în diferite societăţi, în urma unor războaie civile, oamenii nu se mai supun unei guvernări paşnice.

Totuşi, Hobbes consideră că în starea naturală oamenii au avut şi pasiuni care i-au înclinat spre pace, şi anume: 1) *teama* de moarte, 2) *dorinţa* de a-şi procura lucrurile necesare pentru a trăi bine şi 3) *speranţa* de a-şi realiza bunăstarea prin industrie.

Hobbes consideră că oamenii au trecut de la starea de natură la cea de societate datorită atât pasiunilor paşnice amintite, cât şi raţiunii.

IV. 2. **Legile pactului social, statul şi suveranul**

Prin raţiune, oamenii ar fi căzut de acord asupra a două articole de pace, numite şi legi naturale. *Prima lege naturală* (*jus naturale*) stipulează că fiecare om trebuie să caute pacea prin toate eforturile, iar când n-o găseşte, poate să caute toate mijloacele care să-l avantajeze în război. *A doua lege*, derivată din prima, cere ca fiecare să consimtă să renunţe la dreptul său asupra tuturor lucrurilor şi să se mulţumească

[18] *Ibidem*, I, 13.

Universitatea Spiru Haret

a avea față de alții aceeași libertate ce se acordă altora față de sine[19]. Altfel spus, prima lege este a căuta pacea și a o menține (pentru a nu distruge viața), iar a doua – de a renunța la libertatea absolută (pentru a respecta principiul „altuia nu face ce ție nu-ți place"). *O altă lege a naturii* pretinde ca „fiecare să recunoască pe celălalt egalul său de la natură".

Hobbes consideră că prin contractul încheiat de fiecare cu fiecare se constituie statul. Potrivit lui, statul este „mulțimea unită într-o singură persoană" sau „o persoană ale cărei acte, prin contracte mutuale, sunt considerate de către o mulțime de oameni ca fiind produse de fiecare în parte cu scopul de a întrebuința forța și mijloacele tuturor, așa cum va socoti potrivit, pentru pacea și apărarea lor comună"[20].

Dar legile naturale nu sunt suficiente. Trebuie să existe o putere coercitivă care să asigure respectarea legilor și să confirme proprietatea pe care oamenii o dobândesc prin contract mutual. Iar „singura cale de a întemeia o putere comună este...de a acorda toată puterea și forța unui singur om sau unei adunări de oameni"[21]. Cel sau cei ce întruchipează această putere comună poartă numele de *suveran*, iar ceilalți *supuși*.

În ce privește raportul dintre stat și suveran, suveranul este reprezentantul statului, având mai multe atribuții.

a) Suveranul este un *garant absolut al contractului* tocmai pentru că el însuși nu se constituie în parte contractantă. Supușii au contractat fiecare cu fiecare, delegându-i însă suveranului întreaga putere. Nefiind contractant, suveranul nici n-ar putea comite vreo violare de contract. Supușii sunt obligați să-l asculte atât cât li se asigură viața. Ei se pot revolta doar pentru a-și apăra viața.

b) În orice stat, suveranul, fie el om sau adunare, este nu numai garant al contractului, ci și *legislator*. Și anume, în acord cu legile naturii, el stabilește legile civile ca reguli pentru a distinge între drept și nedrept și a asigura pacea. Pentru că le stabilește, el nu este și supus față de legi, ci le poate abroga pe cele care-l tulbură, făcând altele noi. O lege bună este aceea care asigură binele poporului[22].

c) Suveranul, care știe ce-i binele, trebuie să fie și *legislator moral*, adică să prescrie normele etice. Pentru că legile bune, care asigură binele, se întemeiază pe legile naturii, omul e cu atât mai moral cu cât respectă mai mult contractul.

---

[19] *Ibidem*, I, 14 (*Despre prima și a doua lege naturală*).
[20] *Ibidem*, II (*Despre stat*), 17 (*Despre cauzele, naşterea şi definiția unui stat*).
[21] *Ibidem*, II, 17.
[22] *Ibidem*, II, 26 (*Despre legile civile*).

Universitatea Spiru Haret

d) Suveranul trebuie să fie şi *guvernator atât al statului*, *cât şi al religiei*. Numai întrucât este foarte ocupat, el poate să transfere sarcina de guvernator al religiei şi altor persoane. Oricum, nu el este ales de către un preot suprem, ci el deleagă un preot suprem. Altfel, s-ar ajunge la un război între biserică şi stat, între credinţă şi justiţie şi chiar în fiecare individ între creştin şi om. Pentru a se evita asemenea consecinţe, Hobbes se opune concepţiei tradiţionale, care subordona statul bisericii şi susţine că „religia este o parte a politicii”[23].

Este de observat că, în lucrarea sa *Leviathan*, apărută în timpul protectoratului lui Cromwel, Hobbes nu s-a pronunţat asupra unei forme de guvernământ, preferând formula ambiguă potrivit căreia suveranul poate fi un om sau o adunare. Ulterior, după restauraţie, Hobbes va fi unul din susţinătorii şi protejaţii lui Carol Stuart al II-lea. Aşa cum s-a remarcat, independent de asemenea afinităţi, „concepţia lui Hobbes despre natura umană şi despre societate este nu atât şi nu în primul rând un discurs justificativ despre preferinţele sale politice, ci o teorie întemeiată metodologic şi inclusă coerent în viziunea sa asupra totalităţii”[24].

Se remarcă, de asemeni, faptul că, prin rolul său complex, nu numai de garant al pactului, ci şi de legiuitor şi de educator moral şi religios, suveranul este conceput mai mult ca putere legislativă, care completează contractul social, decât ca putere executivă. Oricum, prin conceptul său de *suveran*, Hobbes nu delimitează prea clar sau chiar confundă funcţiile legislative ale puterii şi cele executive.

IV. 3. **Drepturile şi obligaţiile (îndatoririle)**

Prin concepţia sa despre o stare naturală şi un contract social, Hobbes este şi teoreticianul distincţiei dintre drepturi şi îndatoriri.

Drepturile apar în stare de natură, unde fiecare are drept la orice. Ele premerg obligaţiile, care apar numai după ce oamenii au stabilit un contract social. Prin pactul convenit, oamenii renunţă la anumite drepturi şi, în acest fel, apar obligaţiile care, de fapt, sunt auto-obligaţii. Aşadar, drepturile sunt naturale, iar obligaţiile – cătuşe artificiale (*artificial chains*).

Drepturile sunt inalienabile, de exemplu, dreptul de a-ţi asigura propria existenţă; nici o obligaţie nu este inalienabilă.

Drepturile sunt absolute; obligaţiile sunt relative, căci se subordonează drepturilor.

---

[23] *Ibidem*, III (*Despre un stat creştin*).

[24] Florica Neagoe, *Doctrina etico-politică a lui Thomas Hobbes*, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. VI, Editura Academiei, Bucureşti, 1979.

Universitatea Spiru Haret

Drepturile sunt nelimitate; obligațiile sunt limitate numeric. Astfel, „dacă nu există o lege care să interzică un anumit lucru, atunci oamenii sunt liberi să îl facă”[25].

Singurul om sau singurii oameni care par a avea numai drepturi, nu şi îndatoriri ar fi suveranul. Dar, am arătat, nici suveranul nu poate să facă absolut orice, căci trebuie să respecte drepturile inalienabile ale celorlaţi şi, în primul rând, dreptul la viață.

Contractualismul lui Hobbes va avea un puternic ecou la J. Locke, la J. J. Rousseau şi, în genere, la ideologii revoluțiilor burgheze.

[25] Thomas Hobbes, *Leviathan*, III, 21.

Universitatea Spiru Haret

A.3. *JOHN LOCKE (1632-1704)*

I. **REPERE BIOBIBLIOGRAFICE**

John Locke s-a născut la 9 august 1632 la Wrington (în apropiere de Bristol), într-o familie de burghezi puritani, tatăl său fiind avocat. A urmat Colegiul din Westminster, unde a fost bursier, apoi Universitatea din Oxford, unde se pregăteşte pentru cariera de cleric.

După absolvirea Universităţii, acceptă să predea la aceeaşi instituţie retorica, elina şi filosofia morală. În acelaşi timp, se adânceşte în studii de morală şi de politică, dar şi de fizică, de chimie şi, mai ales, de medicină.

În 1664, atras de politică, precum şi de cercetările cu caracter laic, renunţă la cariera didactică pentru postul de secretar al ambasadorului englez pe lângă Electorul de Brandenburg. Din 1666 este secretar al lordului Ashley, devenit conte de Shaftesbury, conducător al Partidului Whig al burgheziei revoluţionare şi, pentru un timp, cancelar al Angliei. Locke va îndeplini şi funcţia de medic al contelui de Shaftesbury şi de educator al fiului acestuia. Din aceşti ani datează şi primele scrieri ale lui Locke: câteva studii cu caracter moral şi politic, apoi, din 1668-1669, şi câteva eseuri pe probleme de medicină. Este prieten cu chimistul Robert Boyle şi medicul Thomas Sydenham, care puneau la baza activităţii lor cercetările practice şi experimentale. În 1668 devine el însuşi membru al „Societăţii regale" din Londra, o societate ştiinţifică, întrunind oameni de ştiinţă din diferite domenii. Citeşte şi lucrările lui Bacon, Hobbes, Descartes, Gassendi. În 1671, la îndemnul unui cerc de prieteni, scrie De *intellectu humano*, un fel de schiţă a concepţiei lui empiriste asupra cunoaşterii. De acum înainte, viaţa lui Locke este tot mai marcată de confruntările de clasă, în care filosoful a dovedit o atitudine burgheză constant progresistă.

Între 1672-1679, când contele de Shaftesbury este dizgraţiat, Locke primeşte, totuşi, unele funcţii publice şi călătoreşte în câteva rânduri în Franţa, unde stă câţiva ani. Dar, în 1682, când Partidul Whig, condus de contele de Shaftesbury, eşuează în încercarea de revoluţie, filosoful liberal este bănuit de conspiraţie şi obligat să-l urmeze pe conte în Olanda, până în 1689.

Locke se repatriază în 1689 în urma revoluţiei burgheze din Anglia, când parlamentul, care reprezenta interesele burgheziei, îl înscăunează pe regele liberal Willhem de Orania, iar puterea va fi împărţită printr-un compromis între burghezie şi aristocraţie. La întoarcerea sa, filosoful se

Universitatea Spiru Haret

bucură de prestigiu nu numai prin faptul că este numit într-un înalt post în magistratură, pe care-l va deține până la finele vieții, ci şi prin lucrările sale de filosofie, de drept şi politică, pe care le publică în şi după 1690. Începând din 1690, având o sănătate tot mai precară, a trăit la țară, la Oates, unde a fost găzduit şi îngrijit de familia lordului Masham şi unde s-a stins din viață la 28 octombrie 1704.

Principalele sale lucrări sunt : (*An Essai Concerning Human Understanding*) (*Eseu asupra intelectului omenesc*) 1690, eseu al cărui rezumat îl publicase în1688 şi care reprezintă o dezvoltare a scrierii sale din 1671; (*Two Treatises of Civil Government*) (*Două tratate despre guvernarea civilă*) 1692; o lucrare de economie politică în care va întemeia valoarea pe muncă; (*Some Thoughts Concerning Education)* (*Câteva idei asupra educației*), 1693, care constituie o prelucrare a scrisorilor adresate din Olanda prietenului său Edward Clarke, în vederea educării copiilor acestuia; *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, 1695, (*Înțelepciunea creştinismului aşa cum este prezentată în Scripturi*), în care afirmă un punct de vedere deist.

II. **ONTOLOGIA**

II.1. **Substanța sau esența**

Din punct de vedere general – ontologic, Locke este deist. El susține că Dumnezeu a creat două substanțe: materia şi spiritul, ca temei al fenomenelor fizice şi, respectiv, sufleteşti, fără a mai interveni în evoluția lor. În acest sens, afirmă: „Ideea noastră de corp, după cum cred eu, implică o substanță solidă şi întinsă, care poate comunica prin impuls; iar ideea noastră de suflet, privit ca spirit imaterial, este aceea a unei substanțe care gândeşte şi care are puterea de a pune corpul în mişcare, prin voință sau gând”[1].

S-ar părea că, plecând de la deism, Locke ajunge la dualism. Astfel, asemănător lui Descartes, postulează şi el că spiritul omenesc, fiind cugetător şi activ, ar fi independent de substanța materială, care ar fi

[1] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1961, p. 288.

Universitatea Spiru Haret

inertă. Ca atare, un interpret îl şi consideră un dualist îndepărtat de materialism[2], iar alt comentator îl transformă chiar într-un idealist subiectiv[3].

În realitate, de la deism, Locke ajunge mai curând la un monism materialist. În acest sens, el conclude că, spre deosebire de spiritul divin care este complet independent de materie, „spiritele create, fiind deopotrivă active şi pasive, nu sunt cu totul separate de materie”[4].

Locke va ajunge la concluzia dependenței sufletului de corp, de materie, şi pe baza gnoseologiei lui empiriste. Şi anume, el susține că spiritul depinde de lumea exterioară cel puțin atât timp cât gândeşte, pentru că, potrivit lui, senzația este izvorul fundamental al cunoaşterii, astfel că activitatea gândirii presupune ideile dobândite pe calea senzației şi, în genere, a perceperii. Remarcând că sufletul nu gândeşte mereu, el susține, în opoziție cu Descartes, că, gândirea nu constituie esența sufletului, „ci unul din procesele sale”. Dar tot el va considera că despre un suflet care nu gândeşte şi, deci, este lipsit de percepții, nu se poate spune nimic. Aşadar, deşi bine distincte, cele două substanțe se corelează, totuşi, sub anumite aspecte şi prezintă unitate.

Indiferent de particularitățile sale, substanța, consideră Locke, reprezintă substratul presupus sau esența presupusă a calităților (însuşirilor) fenomenale. „Noi numim acest suport substantia care, potrivit adevăratului înțeles al cuvântului, înseamnă în limbaj obişnuit ce este dedesubt sau care susține.”[5]

Ascunsă şi imperceptibilă, substanța ar fi numai presupusă, nu şi cunoscută cu certitudine. Ea ar fi „un ipotetic nu ştiu-ce”[6].

Alteori, în opoziție cu concepția scolastică despre existența unor specii şi genuri rupte de lucrurile individuale, Locke este înclinat să reducă esența la simpla existență a însuşirilor fenomenale. Pe linia reducerii esenței la existență, el afirmă că „la indivizi nimic nu este esențial”[7].

Argumentând „reducerea” esenței la existență, Locke are în vedere de fapt inserția fenomenalului, a accidentalului în constituirea firii, substanței lucrurilor individuale, deci mai curând esențializarea

---

[2] A se vedea J.M. Yolton, *Locke and the Composs of Human Understanding*. *A selective Commentary on the „Essay”*, Cambridge, 1970.

[3] A se vedea J.D. Raab, *Reflexion and Introspection*, în *The Locke Newsletter*, York-University, 1977, nr. 8.

[4] John Locke, *op. cit.,* vol. II, p. 292.

[5] *Ibidem*, vol. I, p. 276.

[6] *Ibidem*, p. 286.

[7] *Ibidem*, vol. II, p. 45.

Universitatea Spiru Haret

fenomenalului decât fenomenalizarea esențialului. Pentru sine, ca om, exemplifică el, un accident sau o boală nu sunt insignifiante, pentru că îi pot modifica foarte mult culoarea sau forma. Astfel, în viziunea sa, reducerea esențialului la fenomenal echivalează cu transformarea fenomenalului în esențial. De aceea, el şi afirmă că în indivizi „toate calitățile lor sunt egal de esențiale”[8].

Rezultă că, opunându-se realismului scolastic, Locke nu parvine totuşi la nominalism, la un fenomenalism pur, ci tinde mai curând să sublinieze unitatea şi reciprocitatea inextricabilă dintre esențial şi fenomenal. Iar în măsura în care ar coborî demnitatea ontică a esențialului, el nu va contesta totuşi universalul, prin însuşi faptul că susține clasificarea ansamblului fenomenelor în materiale şi spirituale, iar a celor materiale în specii şi genuri. Locke pare a fi mai curând în căutarea acelor particularități ale substanței materiale care să fie şi esențiale şi generale, dar şi perceptibile, adică fenomenale şi individuale.

II. 2. **Calitățile primare şi calitățile secundare**

Prin *calitate* J. Locke înțelege o proprietate (caracteristică, însuşire) cognoscibilă a unui anumit lucru, „puterea acestuia de a produce în mintea noastră o idee”[9]. Reluând o distincție existentă încă în atomismul lui Democrit şi preluată de Aristotel, de Galilei şi Descartes, el împarte calitățile lucrurilor în *primare* şi *secundare*. Cele *primare* sunt „cu totul inseparabile de corp”, sunt sesizate de simțuri „în fiecare particulă de materie suficient de mare pentru a fi percepută” şi sunt presupuse de minte ca existente în orice particulă de materie „chiar dacă aceasta este prea mică pentru a se putea face percepută ea singură de simțurile noastre”. Astfel sunt: *soliditatea, întinderea, forma, mişcarea sau repaosul* şi *numărul* [10]. Calitățile secundare depind de combinațiile calităților primare, de „mărimea, forma şi mişcarea părților”, nefiind decât „puterile diferitelor combinații ale calităților primare, atunci când ele acționează fără a fi percepute în mod distinct”[11]. Astfel sunt: culorile, gusturile, mirosurile, sunetele, caldul şi recele etc. Locke este înclinat să subiectivizeze calitățile secundare şi să considere că acestea n-ar aparține lucrurilor, ci ar depinde de condiții, de circumstanțele exterioare şi de stările subiectului, fiind un efect subiectiv

[8] *Ibidem*, p. 47.
[9] *Ibidem*, vol. I, p. 111.
[10] *Ibidem*, p. 111-112.
[11] *Ibidem*, p. 115, 117.

Universitatea Spiru Haret

al acțiunii corpurilor asupra noastră. De pildă, aceeaşi apă poate produce la o mână senzația de cald, la o alta – de rece.

Alteori, el le consideră a fi semne distinctive, aflate în lucruri. Albastrul unei viorele ar fi un asemenea semn distinctiv, aflat în viorea, fie că „este numai o anumită structură a părților ei, fie că el este chiar această culoare a cărei idee (ce se află în noi) este o imagine întru totul asemănătoare”[12].

Definind calitățile primare ca însuşiri care aparțin întotdeauna lucrurilor, Locke le instituie în proprietăți definitorii, esențiale. Prin diferențierea calităților primare în perceptibile şi imperceptibile, el reafirmă distincția dintre esența fenomenalizată, cvasiidentică existenței şi esența interioară, ascunsă, imperceptibilă. Prin aceasta, concepția sa despre calitățile primare conservă şi nehotărârea filosofului în a considera esența fie ca substrat (alcătuire interioară, imperceptibilă), fie ca reductibilă la existență, dar la existența unor proprietăți constante, definitorii.

Accepția principală dată calităților secundare nu denotă, aşa cum se susține de obicei, un punct de vedere subiectivist, o abatere de la principiul obiectivității obiectelor de cunoscut. În fond, după filosoful englez, calitățile secundare (şi, deci, ideile asupra lor) au un temei obiectiv şi stabil: calitățile primare. Criticabil este însă faptul că, în măsura în care le raportează exclusiv la condițiile externe şi la stările subiectului, el tinde să le asimileze fenomenalului pur şi, astfel, să le subiectivizeze, privându-le de suportul lor obiectiv.

Teoria calităților ne permite să înțelegem mai bine concepția lui Locke despre substanța materială. După el, substanța materială rezidă într-o structură internă, atomară, în genere incunoştibilă, precum şi în proprietățile de ordin cantitativ, fizico-matematice (aritmogeometrice).

Definirea materiei nu atât ca substrat, cât prin însuşirile ei cantitative corespunde stadiului dezvoltării ştiințelor naturii din acel timp, dominat de modelul mecanic şi matematic şi caracterizat prin trecerea de la cercetarea aspectelor de ordin calitativ la investigarea însuşirilor cantitative, măsurabile şi numărabile şi, deci, exprimabile mai exact. În condițiile date, modelul amintit rămânea însă mai mult un deziderat. Era mai mult o tatonare în această direcție. Însuşirile cantitative erau surprinse în unitate cu purtătorii lor individuali, perceptibili. Locke însuşi considera că vegetalele şi animalele, care se înmulțesc prin sămânță, s-ar caracteriza prin figură şi formă, iar celelalte substanțe

[12] *Ibidem*, p. 374.

Universitatea Spiru Haret

individuale, „care nu se înmulțesc prin sămânță", mai ales prin culoare, „unită cu o altă calitate sensibilă"[13].

Este de reținut faptul că, printre calitățile originare ale materiei, Locke enumeră și mișcarea. Dar, s-a spus, o înțelege doar ca „impuls", ca putere pasivă. Totuși, el o plasează și la nivelul particulelor imperceptibile, definite ca părți active ale materiei, și susține că lucrurile corporale produc unele în altele „mii de schimbări" imperceptibile.

Important este și faptul că el definește materia în strânsă legătură cu spațiul (concretizat în calitatea întinderii și a formei). Dar dacă materia nu poate exista decât în spațiu, în schimb spațiul – afirmă filosoful în spirit newtonian – ar putea exista și fără materie. „Existența materiei nu este în nici un chip necesară pentru existența spațiului"[14].

În ce privește timpul, Locke îl consideră ca dimensiune atât obiectivă, cât și subiectivă. Perceperea timpului s-ar realiza mai ales prin perceperea substanței spirituale. Timpul este inclus de mișcare și spațiu. Calitățile spațiului și timpului „se îmbrățișează reciproc și se cuprind una pe alta"[15].

II. 3. **Relațiile**

Locke acordă o importanță deosebită și conexiunii. El afirmă caracterul universal al acesteia, susținând că „toate lucrurile sunt susceptibile de relații"[16]. În același timp, el afirmă și varietatea conexiunilor în funcție de multitudinea aspectelor sub care lucrurile pot fi corelate și comparate.

Dintre relațiile existente între lucruri, cele mai importante, consideră el, se stabilesc în procesul mișcării, sub forma conexiunilor cauzale, spațiale și temporale.

Conexiunea cauzală este concepută ca universală pentru că nu există nici un efect fără cauză. La relația cauzală „iau parte toate lucrurile care există sau care pot exista"[17]. După Locke, cauzalitatea acționează atât între lucruri, cât și în interiorul acestora.

Sub influența mecanicismului, Locke reduce relațiile cauzale dintre lucruri la cele mecanice. De altfel, și celelalte relații dintre lucruri sunt înțelese ca raporturi exterioare. Tendința sa de a reduce cauzalitatea la raporturi exterioare este însă determinată și de viziunea sa cantitativistă și matematizantă, potrivit căreia lucrurile și proprietățile lor sunt mai curând alăturate exterior decât conexate esențial, din interior.

---

[13] *Ibidem*, vol. II, p. 62, 90.
[14] *Ibidem*, vol. I, p. 201.
[15] *Ibidem*, p. 183.
[16] *Ibidem*, p. 303.
[17] *Ibidem*, p. 305.

Universitatea Spiru Haret

Locke recunoaşte şi existenţa relaţiilor din interiorul lucrurilor, faptul că „părţile care le alcătuiesc sunt foarte des corelative una faţă de alta”[18]. Cauzele din lucruri rezidă în alcătuirea interioară ca suport substanţial al diferitelor calităţi, precum şi în calităţile primare, care le generează pe cele secundare. Dar Locke este înclinat să excludă relaţiile interioare din sfera relaţiilor pe motiv că ele constituie un întreg şi că mintea îşi imaginează un anumit lucru ca întreg. În plus, empirist, el susţine că „orice conexiune între o calitate primară şi una secundară este de nedescoperit”.

III. **GNOSEOLOGIA**

III. 1. **Obiectivele, orientarea şi scopul criticismului lockeian**

John Locke îşi propune să examineze „facultăţile cognitive ale omului întru atât întrucât sunt ele aplicate obiectelor cu care are de a face”[19], aşadar întrucât se exercită în cadrul procesului cognitiv, pentru a stabili ce pot şi ce nu pot ele cunoaşte. De aceea, el este considerat, de regulă, iniţiatorul orientării critice în filosofie, adică al orientării care se pronunţă asupra sferei şi veridicităţii cunoaşterii prin analiza critică a facultăţilor cognitive.

Aşadar, principalele obiective ale criticismului lockeian vor fi: „originea, certitudinea şi întinderea cunoaşterii umane”.

În cercetarea obiectivelor amintite, Locke îşi va orienta criticismul în sens empirist. În acest sens, în ce priveşte originea şi, implicit, certitudinea cunoştinţelor, va susţine că ideile primare („simple”) se originează în experienţă, fie în contactul senzorial şi individual cu lumea externă, fie în perceperea proceselor lăuntrice ale minţii. De asemenea, va considera că ideile compuse derivă, la rândul lor, din cele simple.

III. 2. **Originea ideilor**

a. *Originea ideilor simple*

După celebra afirmaţie a lui John Locke, la naştere „mintea este oarecum ca şi o coală albă pe care nu stă scris nimic”. Potrivit lui, mintea îşi dobândeşte „nenumărata mulţime de idei... din experienţă” şi

---

[18] *Ibidem*, p. 302.

[19] *Ibidem*, vol. I, ed. cit., p. 13.

Universitatea Spiru Haret

„pe aceasta se sprijină toată cunoaşterea noastră şi din aceasta provine în cele din urmă ea însăşi”[20].

Detaliind, Locke arată că ideile simple se nasc din experienţă prin facultatea perceperii. El consideră că perceperea prezintă, la rândul ei, două modalităţi distincte: senzaţia şi reflecţia.

Pe calea senzaţiei se receptează prin simţuri lucrurile exterioare, obţinându-se idei simple despre calităţile lor sensibile. Aceste idei pot proveni printr-un singur simţ (ideile despre culori, sunete, gusturi, mirosuri, soliditate) sau prin colaborarea mai multor simţuri (ideile de spaţiu, întindere, formă, repaus, mişcare). Aşadar, cunoaşterea prin senzaţie presupune raportul nemijlocit dintre simţuri şi lucrurile exterioare.

În lipsa unui anumit lucru, nu se poate forma nici o idee despre calităţile lui specifice. De pildă, cine n-a gustat „stridie sau ananas” nu are „idei despre gustul special al acestora”[21]. Sau, invers: în lipsa unui anumit organ de simţ, subiectul nu-şi poate forma ideile corespunzătoare acestuia. Un orb din naştere nu are idei „despre soare sau lumină, despre şofran sau galben”[22], iar un surd – despre sunet[23].

Reflecţia constă în „perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minţi, când ea se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobândit”, soldându-se cu o altă categorie de idei simple; „asemenea idei sunt percepţia, gândirea, îndoiala, credinţa, raţionamentul, actul de cunoaştere, actul de voinţă şi toate acţiunile felurite ale propriei noastre minţi, de la care noi, fiind conştienţi de ele şi observându-le în noi înşine primim în intelect idei tot aşa de distincte ca şi ideile pe care le primim de la corpurile care ne impresionează simţurile”[24]. Locke adaugă că reflecţia percepe „nu numai acţiunile minţii cu privire la ideile sale, ci şi unele feluri de stări afective care se nasc uneori din ele”[25]. Sintetizând, se poate spune că principalele procese interioare supuse reflecţiei sunt procesele cognitive (mai ales perceperea şi gândirea), precum şi actele volitive şi stările afective.

Este de observat că, în definirea reflecţiei, Locke desemnează prin termenul de „idee” când procesele psihice în întreaga lor varietate, când cunoştinţele despre aceste procese. *În sens larg*, el

---

[20] *Ibidem*, ed. cit., p. 81.
[21] *Ibidem*, p. 84.
[22] *Ibidem*, p. 70.
[23] *Ibidem*, p. 97.
[24] *Ibidem*, p. 82.
[25] *Ibidem*, p. 83.

Universitatea Spiru Haret

afirmă că „ideea este obiectul gândirii", sau că ideile sunt „elementele" (se înțelege, anterioare) "asupra cărora se îndreaptă mintea în timpul gândirii",[26] sau spune: „numesc idee orice percepe mintea în ea însăşi sau ceea ce este obiect nemijlocit al percepției gândirii sau intelectului"[27]. Dar el distinge foarte bine între obiectele gândirii (care pot fi şi procese psihice şi chiar cunoştințe) şi cunoştințele despre aceste obiecte. Cu atât mai mult distinge şi între calitățile lucrurilor exterioare şi ideile simple care au ca obiect respectivele calități: „să facem ca diferența dintre calitățile din corpuri şi ideile produse de ele în minte să fie în mod clar conceputǎ"[28]. În sens îngust, prin „idee" desemnează doar cunoştințele. Analizând originea ideilor el are, de fapt, în vedere originea cunoştințelor.

Locke consideră că, deşi modalitate distinctă, având un domeniu de aplicație distinct, reflecția este foarte asemănătoare senzației, putând fi numită şi „simț intern", datorită faptului că este o ipostază a aceleiaşi facultăți a perceperii. Reflecția este un fel de percepere a minții de către minte. Mai mult. El susține că, în cele din urmă, reflecția nu se produce independent de senzație, deoarece mintea nu poate reflecta asupra stării ei vide, în care n-ar discerne nimic, ci numai asupra proceselor sale, care sunt declanşate de senzații.

În acest sens, el arată că, din punct de vedere genetic, omul are idei simple „de îndată ce are vreo senzație" şi numai „cu timpul, mintea ajunge să reflecteze la ideile dobândite prin simțuri", îmbogățindu-se cu „idei dobândite prin reflecție"[29]. Din textul filosofului englez reiese şi faptul că, numai ulterior, pe măsură ce procesele propriu-zis intelectuale se perfecționează şi capătă o relativă autonomie, şi reflecția devine relativ autonomă în raport cu senzația. De aici nu rezultă însă că „în problema reflexiei Locke nu a avut o poziție consecventă, pentru că n-a putut ajunge la clara înțelegere a raportului senzorial-rațional în cunoaştere" considerând că ideile reflecției sunt „şi idei ale operațiilor intelectului asupra ideilor experienței exterioare , şi idei extrase din experiența interioară, din autoobservare (ideile de timp, număr, existență) în afara oricărei experiențe exterioare"[30]. În fond, Locke nu afirmă decât relativa autonomie, iar nu ruptura reflecției de senzație,

[26] *Ibidem*, p. 81.
[27] *Ibidem*, p. 111.
[28] *Ibidem*, p. 117.
[29] *Ibidem*, p. 95.
[30] Florica Neagoe*, op. cit*., p. 55.

Universitatea Spiru Haret

astfel încât ideile simple ale reflecției, inclusiv ideile citate mai sus, nu presupun la el pierderea oricărei relații cu experiența externă.

Unitatea dintre senzație și reflecție se manifestă, după Locke, și în faptul că unele idei simple (ideile de plăcere, durere, existență, unitate, putere, succesiune) sunt dobândite prin fiecare din cele două izvoare. Dintre ideile respective, ideea de succesiune (timp), deși o procură și simțurile, „ne este totuși oferită în mod mai constant de ceea ce se petrece în minte", de faptul că „ideile noastre trec înșiruite"[31].

În legătură cu senzația și reflecția, Locke pune și problema aportului intelectului pe treapta perceperii. El susține că senzația nu se reduce la o receptare pur senzorială a lumii exterioare din două motive. *În primul rând*, consideră că obiectele simțurilor „comunică între ele cu intelectul". Și anume, prin simțuri, ele „își deschid drumul spre minte", astfel că senzația cu valoare cognitivă este „acea impresie sau mișcare produsă într-o parte oarecare a corpului ce lasă o percepție oarecare în intelect"[32]. *În al doilea rând*, arată că senzația presupune și „observație" sau „atenție intelectuală" orientată spre lucrurile de cunoscut. El este de părere că reflecția solicită și mai mult atenția intelectuală, deoarece procesele interne sunt și mai puțin constante și conturate, spre a se putea impune de la sine în fața reflecției.

Așadar, Locke remarcă judicios că, pentru a deveni cunoștință, datul senzorial trebuie să fie prelucrat intelectual. În acest sens – că nu există senzație pură – afirmă el că „a avea idei și a percepe este unul și același lucru", că omul începe să aibă idei „de îndată ce are vreo senzație", adăugând că „oriunde există senzație sau percepție, există o idee produsă în mod real și prezentă în intelect"[33]. De fapt, Locke distinge între idee (cunoștință) și datele senzoriale neconștientizate. Tocmai pentru că se produce în minte, elementul denumit de el „senzație" sau „idee" este cunoștința despre datul senzorial, iar nu acest dat ca atare. Pentru elementele sensibile neconștientizate, Locke pare înclinat să folosească termenul de „impresie".

Recunoscând prezența gândirii pe treapta perceperii, Locke va subînțelege corect că și pe această treaptă subiectul este întrucâtva activ. E drept că el afirmă uneori că, în formarea ideilor simple, subiectul ar fi „pur pasiv", dar tot el afirmă atenuant și repetat că „intelectul este de obicei pasiv în formarea ideilor simple", că „în percepția pură și simplă mintea este de obicei numai pasivă și ceea ce

---

[31] John Locke, *op. cit.,* p. 108.
[32] *Ibidem*, p. 82, 84, 95.
[33] *Ibidem*, p. 85, 95, 121.

Universitatea Spiru Haret

ea percepe nu poate evita de a percepe”[34]. De aceea, ar trebui nuanțată şi aprecierea potrivit căreia el ar considera că în geneza ideilor simple „conştiinţa rămâne pasivă”[35] sau că intelectul ar fi „cu desăvârşire pasiv”[36]. În fond, Locke precizează că este vorba de pasivitate doar în sensul că intelectul nu-şi poate forma ideile simple în mod absolut voluntar, ci sub imperiul lucrurilor exterioare şi proceselor minții. „Căci obiectul simțurilor introduce anumite idei în mintea noastră fie că vrem sau nu, iar procesele minții ne lasă cel puțin nişte noțiuni obscure despre ele însele, nici un om neputând ignora cu totul ceea ce face când cugetă”[37]. Dar, susținând că gândirea este activă prin faptul că „examinează ceva cu o atenție voluntară de un anumit grad” (sporit) şi că perceperea necesită, la rândul ei, atenția intelectuală, el lasă să se înțeleagă că şi perceperea presupune un anumit activism. Caracterul activ al subiectului perceptiv este implicat apoi şi de susținerea fermă că ideile simple nu se formează decât în minte, ceea ce presupune o transpunere şi traducere a datului senzorial în fapt intelectiv.

Teza caracterului preponderent pasiv al subiectului perceptiv sau compararea acestuia cu o oglindă sugerează mai curând determinarea obiectivă a cunoaşterii perceptive decât faptul că subiectul ei ar fi inert.

Dar, dacă senzația şi reflecția au un caracter complex, înseamnă că şi experiența are un conținut complex, că este un compozitum de elemente sensibile şi inteligibile. Desigur, la Locke nu vom găsi dezvoltată această idee, care se degajă şi din concepția lui Fr.Bacon, dar care va căpăta amploare la Diderot, la Kant şi Hegel. Oricum, aprecierea potrivit căreia Locke ar concepe experiența numai ca „experiența sensibilă, formată din senzațiile şi trăirile insului empiric” şi, prin includerea reflecției, ar transforma-o în „ceva cu totul subiectiv”, lipsit de obiectivitate,[38] ne apare ca o interpretare inadecvată pentru că pierde notele antiempiriste ale empirismului lockeian.

Întemeind cunoaşterea pe experiență, Locke afirmă un punct de vedere empirist, considerând senzația ca dependentă de obiectivele exterioare, iar reflecția ca dependentă originar de senzație. Afirmând că perceperea prezintă anumite elemente intelectuale şi un anumit activism, care se amplifică pe treapta gândirii, el prefigurează un empirism moderat *sui-generis*. Explicația dată de el genezei ideilor

---

[34] *Ibidem*, p. 95, 120.
[35] Florica Neagoe, *op. cit.,* p. 55.
[36] I.S. Narskii, *Studiul cit*., în loc. cit., p. 135.
[37] John Locke, *op. cit*., p. 95-96.
[38] Nicolae Trandafoiu, *op. cit*., p. 36, 37.

Universitatea Spiru Haret

simple conține și alte considerații și sugestii viabile, cum ar fi cele privind distincția dintre cunoștință și obiectul de cunoscut, sau dintre cunoștință și datele sensibile inconștiente.

b. *Originea ideilor complexe*

Prefigurat de conceptul de „experiență", empirismul lockean, absolut original, se constituie și se întregește prin explicația dată formării ideilor complexe.

În spirit empirist, dar și în concordanță cu viziunea sa ontologică după care lumea de cunoscut prezintă nu atât profunzime, cât complexitatea dată de coexistența proprietăților ei fenomenale calitative și cantitative, Locke consideră că ideile complexe sunt alcătuite din idei simple așa cum o liră sterlină este o sumă de șilingi și, am putea adăuga, așa cum orice lucru ar fi, potrivit lui, un fel de sumă a proprietăților sale sensibile.

Teza amintită este empiristă nu pentru că originează ideile complexe în cele simple și, deci, în experiență, ci pentru că absolutizează această dependență, ajungând să afirme că „nu este nici un motiv să credem că sufletul gândește înainte ca simțurile să-i fi dăruit idei asupra cărora să gândească[39], ceea ce înseamnă a minimaliza capacitatea creatoare a intelectului.

În consecință, în același spirit empirist, Locke afirmă că ideile abstracte ale gândirii n-ar oferi un spor cognitiv în raport cu ideile simple ale perceperii. Prin speculațiile sale, mintea „nu depășește cu o iotă acele idei pe care i le-a oferit spre meditare senzația sau reflecția"[40].

Totuși, el susține că, spre deosebire de percepere, gândirea este deosebit de activă. După el, forța activă a minții rezidă în faptul că „poate alcătui după plac idei complexe", că „ea îndeplinește singură diferite acte prin care formează alte idei din ideile ei simple", într-un cuvânt în faptul că poate forma ideile complexe în mod „voluntar"[41].

El arată că mintea trece de la ideile simple la cele complexe în principal prin operațiile de *combinare, comparare* și *abstractizare*. Combinarea constă în unirea (adunarea) mai multor idei simple într-una singură, complexă, desemnată printr-o singură denumire. Ea produce ca idei complexe: *modurile* (combinări de idei simple despre însușiri și acțiuni ale lucrurilor, care nu includ presupunerea că respectivele calități și puteri subzistă prin ele însele, că au un substrat) și *substanțele* („combinări de idei simple privite ca reprezentând

---

[39] John Locke, *op. cit.,* p. 93.
[40] *Ibidem*, p. 95.
[41] *Ibidem*, p. 97, 141, 142.

Universitatea Spiru Haret

anumite lucruri distincte ce există prin ele însele”[42]). Să adăugăm că modurile sunt fie *simple*, când combină idei simple de aceeaşi specie (de pildă, „douăzeci”), fie *mixte*, când combină idei de specii deosebite (exemplu: „frumusețea” care ar fi „o anumită combinație de culoare şi formă”), precum şi faptul că modurile mixte privesc „cele mai multe dintre cuvintele întrebuințate în teologie, în etică, în drept, în politică şi în diferite alte ştiințe”,[43] descriind, de regulă, acțiunile individuale şi colective abordate de disciplinele respective. *Compararea* alătură, aşează una lângă alta două idei, fie simple, fie complexe, încât „să poată fi văzute deodată, fără a le uni într-una singură”, şi comparate în funcție de întindere, grad, timp, loc ş.a.[44] Prin comparare se obțin ideile complexe despre *relații*. *Abstractizarea* constă în transformarea unor idei particulare în idei generale, reprezentative pentru toate existențele de acelaşi fel, prin considerarea lor ca fiind „rupte de toate celelalte existențe şi împrejurări de existența reală, ca timpul, locul sau orice alte idei care o însoțesc”[45].

Puterea exercitată de minte prin actele sale este analogiată expres cu puterea omului în viața sa practică. Elementele materiale, ca şi cele intelectuale, sunt şi ele de aşa fel încât „tot ceea ce poate face omul este fie să le unească laolaltă, fie să le aşeze unul lângă altul, fie să le separe cu totul”[46]. Implicit însă, actele minții sunt analogiate, am putea spune, nu numai cu acțiunile sociale, ci şi cu acțiunile naturale. Despre toate se afirmă o viziune mecanicistă, astfel încât filosoful pierde din vedere actele cu adevărat creatoare, care angajează transformări de fond, esențial, atât în natură şi societate, cât şi pe planul gândirii.

Aşadar, deşi afirmă puterea gândirii, Locke nu o înțelege ca activitate creatoare, producătoare de cunoştințe cu un conținut cognitiv mai profund, ci o reduce la puterea de a uni sau separa mecanic ideile simple, atât în concordanță cu reunirea sau separația reală a calităților sensibile pe care le exprimă, cât şi independent de realitate. În acest fel, puterea minții este redusă la o mecanică proprie, prin care mecanica lumii externe poate fi sau nu calchiată.

Ideile complexe despre natură surprind complexitatea lumii fizice, dar numai sub aspectul asocierii sau disocierii proprietăților ei fenomenale, copiate de ideile simple. Ce-i drept, în cazul ideii complexe

---

[42] *Ibidem*, p. 143.
[43] *Ibidem*, p. 274.
[44] *Ibidem*, p. 141, 135.
[45] *Ibidem*, p. 137.
[46] *Ibidem*, p. 141.

Universitatea Spiru Haret

de substanţă, mintea are capacitatea de-a presupune şi existenţa unui substrat al diferitelor însuşiri, dar nu poate să-l cunoască în mod cert. În schimb, ideile complexe despre societate exprimă în principal propriile posibilităţi ale minţii. Astfel, modurile morale şi sociale reprezintă comportamente posibile, nu însă şi efective. Dar nici aceste moduri nu sunt arbitrare, pentru că mintea le formează în opoziţie cu conduitele reale imperfecte şi, totodată, în acord cu aprecierile comunităţii umane privind binele şi răul, dreptatea şi nedreptatea etc.

Cât priveşte ideile abstracte şi generale, acestea n-ar accede nici ele la esenţial pentru că ar abstractiza şi generaliza idei simple, perceptibile, pe care se bazează, fără să le transforme în idei cu un conţinut cognitiv profund, esenţial. Ideea perceptibilă, particulară ar deveni abstractă prin simplul fapt că ar fi considerată ca independentă de circumstanţele concrete de loc şi timp, iar generală – prin faptul că ar fi considerată ca reprezentativă pentru o întreagă clasă de lucruri asemănătoare. Astfel concepute, abstractizarea şi generalizarea se bazează pe faptul real că unele proprietăţi (calităţi) sensibile, fenomenale au un caracter iterativ, general. Procesele logice amintite presupun o selectare şi generalizare a proprietăţilor comune, nu însă şi a celor esenţiale. De fapt, Locke nici nu putea să ofere un criteriu de distingere între esenţial şi neesenţial atât pentru faptul că empirismul nu-i oferă un criteriu de transcendere a experienţei predominant perceptive, cât şi pentru faptul că, ontologic, el este înclinat să reducă esenţa la existenţă.

Afirmând că ideile generale n-ar exprima esenţa lucrurilor, Locke împărtăşeşte nominalismul, dar un nominalism moderat, conceptualist, pentru că el admite universalul atât ca denumire şi concept, cât şi în plan real, existenţial, in re, ca trăsături comune, chiar dacă neesenţiale, ale lucrurilor individuale. La el, ideile abstracte şi generale clasifică lucrurile individuale nu arbitrar, ci în funcţie de calităţile asemănătoare ale acestora, fără a le desemna însă cu certitudine ca esenţiale. De aceea, nu s-ar putea susţine că „pentru Locke lucrurile sunt pur singulare... neexistând în ele nimic real care să aibă caracteristicile genului" şi nici că la el „*ideea generală* este doar o *denumire generală* dată multor lucruri singulare cu totul diferite unul de altul"[47]. Or, aşa cum s-a remarcat, „conceptualismul era, desigur, o soluţie avansată atât faţă de realismul scolastic reeditat de platonicienii din Cambridge, cât şi faţă de nominalism" (de nominalismul

[47] Nicolae Trandafoiu, *op. cit.,* p. 45.

Universitatea Spiru Haret

radical – n.ns., I.N.R.), „dar nu permitea înțelegerea specificului cunoașterii raționale”[48].

Din explicitările de mai sus, rezultă că teza lui Locke despre caracterul activ al intelectului în formarea ideilor complexe nu contrazice teza sa privind rolul pasiv al subiectului în geneza ideilor simple. De aceea, nu se justifică opinia potrivit căreia, prin cele două explicații, el ar fi introdus „de la început o contradicție în sistemul său”[49]. Dimpotrivă, Locke a elaborat o gnoseologie unitară. Așa cum am arătat, pe de o parte, el a considerat că subiectul perceptiv, predominant pasiv, este întrucâtva şi activizat de atenție şi chiar de voință. Pe de altă parte, a susținut că gândirea asociativă activă nu este nici ea absolut voluntară, deoarece construieşte în acord cu ordinea ideilor simple, sugerată de experiență, sau cu aprecierile despre societate.

III. 3. **Critica ineismului**

Fondator al orientării empiriste în problema originii cunoştințelor, Locke nu putea să nu se opună teoriei ideilor înnăscute. De aceea, aşa cum s-a remarcat, el „îl continuă nu numai pe Bacon, ci şi pe Gassendi şi Hobbes, care afirmau originea noțiunilor intelectului în simțuri şi criticau antiempirismul exprimat în teoria ideilor înnăscute”[50].

Critica dată de Locke ineismului are un *caracter pregnant distructiv*. În această privință, el consideră ineismul nu numai ca teorie a unor filosofi (deşi îi vizează pe neoplatonicienii de la Cambridge şi, s-ar părea, pe Descartes), ci, mai ales, ca doctrină promovată de scolastică şi de teologie. Prin urmare, critica sa are un ascuțit tăiş *antiscolastic şi antiteologic*. Implicit, ea prezintă şi *valențe politice, antifeudale*. În acest sens, doctrina ideilor înnăscute este respinsă nu numai pentru caracterul ei dogmatic, necritic, ci şi pentru funcția ei socială de a genera o stare de „oarbă credulitate” prin care „oamenii pot fi mai uşor guvernați”[51]. În acelaşi sens, o dată cu ineismul, Locke respinge şi prejudecata existenței unor principii imuabile, precum şi „principiul” că „principiile nu trebuie puse la îndoială”, prin care se instituia aceeaşi stare de oarbă credință şi supuşenie. Totodată, Locke

---

[48] Florica Neagoe, *op. cit.,* p. 57.

[49] Dan Bădărău, *Note* la *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I. ed. cit., p. 407.

[50] Florica Neagoe, *Istoria filosofiei moderne*, *De la Spinoza la Diderot*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1970, p. 52.

[51] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, ed. cit., p. 76.

Universitatea Spiru Haret

critică şi spiritul leneş, necritic, lipsit de personalitate, înrobit „poruncilor şi autorităţii altora".

Pe de altă parte, prin argumentele antiineiste, Locke urmăreşte să deschidă calea spre temeliile reale ale cunoaşterii, spre experienţă, conferind astfel antiineismului său şi o funcţie umanist-iluministă. El susţine că este de datoria oamenilor să examineze cu grijă învăţăturile, „nu să le înghită orbeşte, cu o încredere absolută"[52], ci să gândească şi să acţioneze prin ei înşişi.

În opoziţie cu ineismul, Locke nu admite ca înnăscute decât facultăţile cunoaşterii, nu şi rezultatele ei. Facultăţile cognitive sunt „naturale", iar legile (principiile, regulile, ideile generale) pe care le elaborează sunt „pozitive", adică dobândite de om şi promulgate de către societate. Totodată, el afirmă că există şi legi „naturale", dar nu „înnăscute". Legile naturale constituie ordinea dată oamenilor de la natură, care nu este conştientizată de la început de către ei, adică nu este înscrisă în mintea lor de la naştere, dar pe care ei o pot cunoaşte şi exprima în legile lor pozitive. Aşa-zisele legi înnăscute ar însemna „ceva întipărit în mintea noastră chiar de la origine"[53], ceea ce Locke respinge.

Dacă prin contestarea legilor înnăscute Locke refuză justificarea împărţirii feudale a oamenilor în aleşi şi subordonaţi, prin susţinerea existenţei legilor naturale şi a posibilităţii cunoaşterii lor cu ajutorul facultăţilor noastre naturale, el ne apare ca unul din precursorii „dreptului natural", teorie care se va dezvolta mai ales în secolul al XVIII-lea, înaintea revoluţiei burgheze din Franţa, şi care va proclama dreptul tuturor la libertate şi egalitate.

Împotriva teoriei ideilor înnăscute, Locke va aduce două importante argumente de ordin teoretic, şi anume: a. ideile complexe (principiile) nu pot fi înnăscute dacă ideile simple din care se compun nu sunt înnăscute, deoarece compusul nu poate fi anterior componentelor sale; b. ideile simple nu pot fi înnăscute dacă nu prezintă particularităţile pe care ar trebui să le aibă ideile înnăscute: caracter universal, claritate, univocitate etc.

În consecinţă, argumentele prin care Locke combate doctrina ideilor înnăscute presupun, pe de o parte, demonstraţia logică (utilizată, de regulă, pentru a descompune ideile socotite originare în alte idei, mai simple), iar pe de altă parte, observaţiile şi informaţiile cu caracter foarte divers (de psihogenetică la a cărei întemeiere contribuie el însuşi, de psihopatologie, de etnografie etc.), care denotă că ideile socotite înnăscute nu există la copii, la idioţi, la sălbateci şi analfabeţi,

---

[52] *Ibidem*, p. 73.
[53] *Ibidem*, p. 48.

Universitatea Spiru Haret

deşi aceştia au mintea cea mai puţin alterată de obiceiuri, de opinii, de instrucţie şi educaţie, că aceste idei nu aparţin oricărui popor, oricărei categorii sociale, oricărei epoci, că ele nu prezintă claritate, univocitate etc. Totodată, Locke argumentează că nici asentimentul universal acordat la maturitate unor principii nu poate constitui o dovadă a ineităţii acestora, din moment ce ele pot fi dobândite prin exerciţiul facultăţilor cognitive. Unanimitatea denotă mai curând faptul că, în copilărie, oamenii sunt obligaţi să accepte diferite reguli şi prejudecăţi, iar la maturitate ei nu-şi mai amintesc de experienţa primelor cunoştinţe, socotindu-le înnăscute.

Antiineist, Locke analizează principiile logice, matematice, etice, religioase şi filosofice. Pentru a infirma aşa-zisul lor caracter infuz, pe lângă descompunerea lor logică în ideile componente şi negarea argumentată a presupuselor particularităţi ale acestora, el le relevă şi originile empirice.

El argumentează că principiul logic al contradicţiei (*Imposibile est idem esse, et non esse*) nu este înnăscut pentru că presupune principiul identităţii („Orice este este") şi imposibilităţii, care nu sunt înnăscute, originare. Dimpotrivă. Mai înainte de „identitate" şi de „imposibilitate" (ca şi de principiul logic al contradicţiei), copilul are ideea de „alb sau negru", de „dulce sau amar" (el ştie că sânul frecat cu pelin nu are acelaşi gust ca mai înainte), după cum, anterior oricărui principiu, el ştie să-şi deosebească mama de un străin, sau doica de pisică. Apoi, ideea identităţii nu prezintă nici univocitate, accepţia dată identităţii omului presupunând fie identitatea sufletului (ca la pitagoricieni), fie, cum presupune Locke însuşi, unitatea sufletului cu trupul.

Locke demonstrează că nici principiile matematice (cum ar fi cele referitoare la relaţiile dintre numere sau principiul „Întregul este mai mare ca partea") nu sunt originare, deoarece ele se descompun în alte idei, mai simple. De pildă, propoziţia „3+4=7" presupune cunoştinţa numerelor naturale de la 1 la 7, precum şi ideea egalităţii, după cum principiul „Întregul este mai mare ca partea" implică ideile de „număr" şi de „figură". Locke conclude că adevărul principiilor matematice referitoare la numere (deci şi adevărul ideii de număr şi ideii egalităţii) este dobândit de om „pe aceleaşi temelii şi pe aceleaşi căi pe care ştia mai înainte că o nuia şi o cireaşă nu sunt acelaşi lucru; şi, de asemenea, pe aceleaşi temeiuri pe care poate ajunge să ştie mai târziu că „este imposibil" ca acelaşi lucru să fie şi totodată să nu fie"[54].

[54] *Ibidem*, p. 27.

Universitatea Spiru Haret

Rezultă că, după Locke, şi principiile matematice presupun, prin componentele lor, o sorginte empirică. Totodată, el lasă să se înţeleagă că principiile matematice se fundamentează şi pe legile logice care se degajă din cunoştinţele matematice „clare" şi „distincte". Ca atare, principiile matematice nu sunt înnăscute şi pentru că legile logice nu sunt înnăscute.

Locke conclude că dacă cele două mari principii logice (identitatea şi contradicţia) nu sunt înnăscute, atunci „despre nici o altă maximă speculativă nu se poate susţine cu mai multă îndreptăţire că este înnăscută"[55].

Despre principiile practice (morale), fie în forma lor imperativă („Părinţi, ocrotiţi-vă copiii!"), fie în cea indicativă („Părinţii sunt datori să-şi ocrotească copiii")[56], Locke susţine că nu sunt înnăscute, pe de o parte, pentru că nici o datorie morală nu se poate concepe fără o lege şi nici o lege fără un legiuitor sau fără răsplată şi pedeapsă. Sau, având în vedere morala religioasă, el adaugă că nici un principiu moral nu este înnăscut, dacă nu sunt înnăscute şi „ideile de Dumnezeu, de lege, de obligativitate, de pedeapsă şi viaţă viitoare"[57]. Or, va argumenta el, ideea de Dumnezeu nu este înnăscută. Pe de altă parte, împotriva tezei că maximele morale ar fi înnăscute, el invocă mai ales faptul că „nu există vreun principiu moral cu care toţi oamenii să fie de acord"[58].

O atenţie deosebită acordă Locke infirmării aşa-zisului caracter infuz al ideii de „Dumnezeu". El arată că noţiunea respectivă este ea însăşi compusă întrucât presupune „o fiinţă superioară, puternică, înţeleaptă şi invizibilă". Or, ideile despre atributele amintite sunt dobândite. De pildă, oamenii „capătă prin cuvinte noţiunea de perfecţie, de mărire sau de ceva extraordinar"[59]. Locke lasă să se înţeleagă că aceste noţiuni s-ar forma ele însele pe cale empirică, prin contactul cu „operele creaţiei" (lucrurile naturale), care ar vădi semne ale înţelepciunii şi puterii extraordinare, şi, totodată, pe cale raţională, meditând la „cauzele lucrurilor", la originea lor. El adaugă că noţiunea de „Dumnezeu" presupune şi sentimentul de teamă, „frica de o putere absolută şi irezistibilă". În plus, noţiunea de Dumnezeu nu este înnăscută pentru că nu este nici universală (neexistând la copii, la sălbatici, la unele popoare civilizate, la atei), nici univocă (fiind diferită

[55] *Ibidem*, p. 37.
[56] *Ibidem*, p. 46.
[57] *Ibidem*, p. 47.
[58] *Ibidem*, p. 38.
[59] *Ibidem*, p. 63.

Universitatea Spiru Haret

la politeişti şi monteişti, la evrei, creştini şi mahomedani, sau chiar la oamenii din aceeaşi țară, în funcție de opiniile şi ideile dascălilor).

În fine, Locke respinge, pe drept cuvânt, presupoziția că ideea de substanță ar fi înnăscută, dar cu ajutorul argumentului discutabil conform căruia noțiunea de substanță n-ar prezenta claritate şi distincție întrucât ar presupune existența unui substrat necunoscut.

III. 4. Limbajul – parte a procesului cognitiv

Surprinzând faptul că „există o legătură aşa de strânsă între idei şi cuvinte", între „ideile noastre abstracte şi termenii generali", J.Locke consideră că nu s-ar putea vorbi limpede şi distinct despre cunoaştere „fără să examinăm mai întâi natura, întrebuințarea şi semnificația limbajului"[60]. Cuvintele se sinteză între intelect şi adevărul de cercetat. De aceea, analiza cuvintelor, a forței şi semnificației lor, ne ajută să clarificăm nu atât geneza ideilor, ale căror izvoare se află în lucrurile înseşi, cât „întinderea şi certitudinea cunoaşterii noastre"[61].

Într-adevăr, pentru a putea fi analizată ca adevărată sau falsă, o cunoştință trebuie să fie mai întâi corect formulată. Descartes ajunsese chiar să reducă adevărul cunoştințelor la claritatea şi distincția lor. Dar el nu mutase problema evidenței pe terenul analizei limbajului. John Locke este cel care poate fi socotit ca inițiatorul analizei semiotice ca parte a gnoseologiei.

J.Locke distinge între sunetele articulate care nu semnifică vreo idee şi sunetele articulate folosite de om ca „semne ale ideilor din mintea sa"[62]. Plecând de aici, el operează o distincție fundamentală în teoria limbajului, aceea dintre *semn* şi *semnificație*. Semnul (privit mai ales ca sunet articulat) va fi considerat, de regulă, ca purtătorul unei idei. Prin *semnificație*, el înțelege tocmai ideea exprimată de semn. „Pentru cel ce se foloseşte de cuvinte, acestea sunt semnele sensibile ale ideilor sale"[63]. Uneori, Locke afirmă că există şi semne sau cuvinte fără semnificație. În acest caz, ele se reduc la simplele sonuri.

Fiind, de regulă, semnificante, semnele, arată el, se comportă asemănător ideilor semnificate. Şi anume, cele mai multe idei fiind generale, şi „cea mai mare parte dintre cuvinte au înțeles general"[64]. Apoi, aşa cum ideile generale provin din cele sensibile, tot aşa şi

[60] *Ibidem*, vol. 1, p. 389.
[61] *Ibidem*, vol. 2, p. 95.
[62] *Ibidem*, p. 7.
[63] *Ibidem*, p. 10.
[64] *Ibidem*, p. 14.

Universitatea Spiru Haret

„cuvintele" (generale) „derivă din ceea ce semnifică idei sensibile"[65], adică se formează prin faptul că denumirile particulare sunt transformate în denumiri generale.

În legătură *cu solidaritatea dintre semn* (*cuvânt*) *şi semnificaţie (idee),* Locke mai observă că, pentru vorbitor, un anumit cuvânt este semnul sensibil al unei anumite idei din mintea acestuia, dar este presupus ca semn şi pentru ideea similară din mintea ascultătorului. Locke adaugă că oamenii presupun totodată că semnele lor semnifică nu numai ideile lor, ci şi lucrurile reale.

Dat fiind că cele mai multe idei sunt generale, Locke acordă o atenţie deosebită denumirilor generale. El arată că un semn general semnifică o idee generală, iar, prin intermediul acesteia, o specie de lucruri.

Dar problema concordanţei dintre denumirile semnificante şi lucruri îl obligă pe filosof să se ocupe în prealabil de clarificarea denumirilor şi să precizeze modul în care ele sunt definite. Locke aduce unele contribuţii esenţiale privind termenii definibili şi pe cei indefinibili, precum şi tipurile de definiţii.

El pleacă de la accepţia obişnuită după care *definiţia* înseamnă „a arăta înţelesul unui cuvânt prin alţi câţiva termeni care nu sunt sinonimi" şi care, deci, semnifică idei diferite.

Invocând mai multe argumente, el arată că ideile simple nu se pot defini. În esenţă, „motivul este că diverşii termeni ai unei definiţii semnifică diverse idei, când însă sunt luaţi toţi împreună nu pot în nici un chip să reprezinte o idee care nu este deloc compusă"[66]. O anumită idee simplă (gustul ananasului) poate fi evocată de alte denumiri cunoscute despre idei simple similare. „Dar aceasta nu înseamnă că ni se dă acea idee prin definiţie, înseamnă numai a isca în noi alte idei simple prin denumirile lor cunoscute de noi"[67]. Totuşi, sinonimia este deosebit de importantă. Astfel, neputând fi definite, ideile simple nu pot fi clarificate decât „prin termeni sinonimi sau arătând obiectul"[68], adică înfăţişând simţurilor obiectul care poate să producă respectiva idee.

În schimb, ideile complexe pot fi definite deoarece, fiind alcătuite din mai multe idei simple, denumirile lor pot fi înţelese prin cuvintele care semnifică respectivele idei simple. Pentru a fi inteligibilă, definiţia, adaugă Locke, trebuie să respecte şi „condiţia ca nici

[65] *Ibidem*, p. 8.
[66] *Ibidem*, p. 27.
[67] *Ibidem*, p. 30.
[68] *Ibidem*, p. 122.

Universitatea Spiru Haret

un termen al definiției să nu reprezinte vreuna din acele idei simple pe care cel căruia i se dă explicația nu le-a avut niciodată în minte”[69].

În ce privește felul în care pot fi definite denumirile ideilor complexe (modurile și substanțele), Locke consideră că regula clasică, utilizată și de scolastică, după care noțiunea se definește prin genul proxim și diferența specifică nu exprimă întotdeauna cel mai fidel nici conținutul ideilor complexe de definit, nici însușirile realității reprezentate de ideile respective. Conținutul unei idei complexe nu este lămurit suficient prin genul ei proxim și diferența specifică pentru că cel puțin ideea generică este la rândul ei complexă și ar trebui să fie clarificată prin ideile componente. Definiția prin gen proxim și diferență specifică s-ar folosi mai mult pentru a evita o enumerare completă. În consecință, Locke susține că „cea mai bună definiție este să enumeri acele idei simple care sunt reunite în semnificația termenului definit”[70].

Este evident că tipurile de definiții amintite sunt descrise și evaluate de Locke în strânsă legătură cu considerațiile sale despre esența lumii de cunoscut. Preferința lui pentru definirea prin enumerare corespunde concepției sale după care lucrurile, fie naturale, fie artificiale, prezintă sau pot prezenta în mod evident doar diversele lor calități sensibile, nu și esențele specifice și generice sub care ar fi rânduite, iar ideile morale nu reflectă atât acțiuni reale, efective, cât atitudini posibile.

În problema *raportului dintre denumirile semnificante și lucruri*, plecând de la clivajul dintre realitatea exterioară și ideile privitoare la specii și genuri, Locke distinge între *esențele reale și esențele nominale*. Esența reală este denumită de el ca „existența oricărui lucru prin care el este ceea ce este” sau ca „adevărata alcătuire interioară a lucrurilor... de care depind calitățile ce pot fi descoperite în ele”[71]. *Esențele nominale* sunt identificate de el cu înseși ideile care exprimă proprietățile speciilor și genurilor. În ce privește raportul dintre cele două ipostaze ale esenței, Locke susține că „*esența reală și nominală sunt același lucru în ideile simple și în moduri și lucruri diferite în substanțe*”[72]. Și anume, deoarece coincid cu calitățile pe care le exprimă, ideile simple sunt tot ceea ce sunt (esențe reale) prin această coincidență. La fel, modurile mixte semnifică esențele reale ale speciilor lor, deoarece, exprimând acțiuni posibile, gândite de minte,

[69] *Ibidem*, p. 31.
[70] *Ibidem*, p. 18.
[71] *Ibidem*, p. 22.
[72] *Ibidem*, p. 23.

Universitatea Spiru Haret

iar nu fapte existente în mod efectiv, ideea acestor moduri „este tot ceea ce voise mintea să exprime prin ea”[73]. În schimb, denumirile (ideile) substanţelor (corporale, de pildă), care exprimă o serie de calităţi şi presupun existenţa unui substrat imperceptibil al acestora, nu mai coincid cu realităţile la care se referă.

Prin distincţia dintre esenţele reale şi esenţele nominale, Locke considera că ideile nu exprimă speciile şi genurile reale aşa cum există în realitate, ci aşa cum sunt ele delimitate de intelect. Din realitate, ideile ar exprima numai diferitele ei calităţi.

Semnificând idei şi reprezentând lucruri, limbajul, observă Locke, nu şi-ar îndeplini funcţiile de comunicare şi de cunoaştere dacă expresiile (cuvintele) ar fi utilizate abuziv, adică incorect. El distinge ca principale abuzuri: a. utilizarea cuvintelor fără semnificaţie, b. folosirea cuvintelor cu semnificaţie ambiguă sau c. cu semnificaţie nesigură (uneori cu o semnificaţie, alteori cu alta), precum şi d. întrebuinţarea cuvintelor (şi ideilor) referitoare la lucruri, dar neconforme cu lucrurile (cum ar fi noţiunile scolastice de „forme substanţiale”, „suflete vegetative”, „oroare de vid” etc.). Recuzând tipurile de erori amintite, Locke vizează critic nu numai limbajul obişnuit, ci şi, mai ales, terminologia scolastică şi a diferitelor „secte filosofice”.

Totodată, Locke urmăreşte şi remedierea erorilor respective. În funcţie de diferitele tipuri de erori, principalele remedii propuse de el sunt următoarele: a. nefolosirea nici unui cuvânt fără semnificaţia sa, b. ideile simple să fie clare şi distincte, iar cele complexe să fie „determinate”, adică să constituie o înmănunchiere exactă de idei simple, c. statornicia semnificaţiilor (corelativ cu folosirea termenilor „potriviţi”, adică, pe cât posibil, cu semnificaţia din limbajul comun, şi precizarea înţelesului termenilor în cazul în care li se conferă un sens nou), d. denumirile substanţelor să fie conforme cu lucrurile.

Locke este conştient că nu este posibilă „reformarea perfectă a limbajelor din lume”, astfel încât toţi oamenii „să se folosească statornic de cuvintele lor în acelaşi sens şi numai pentru idei determinate şi uniforme”, deoarece ar însemna ca oamenii să fie „sau foarte învăţaţi sau foarte tăcuţi”[74]. Dar el conştientizează la fel de bine necesitatea acestei reformări pentru filosofie. Prin remedierea erorilor de limbaj, el intenţionează, în fond, odată înlăturată terminologia scolastică şi speculativă, o reconstrucţie a limbajului filosofic în acord cu exigenţele corectitudinii formale şi datele experienţei. Numai în

[73] *Ibidem*, p. 42.
[74] *Ibidem*, p. 116.

Universitatea Spiru Haret

acest fel limbajul poate fi pregătit pentru supunerea lui la importanta probă a adevărului.

III. 5. **Adevărul noţional şi adevărul judicativ (nominal sau real)**

În definirea adevărului, Locke pleacă de la accepţia aristoteliciană, prezentă şi în scolastică, după care adevărul apare la nivelul judecăţilor, iar nu al noţiunilor. În măsura în care ideile, fie simple, fie complexe, se prezintă sub formă noţională, ele nu sunt nici adevărate, nici false. În schimb, dacă se raportează la ceva din exterior, ideile pot fi adevărate sau false pentru că, într-o asemenea raportare, se presupune că ideea este conformă sau nu cu acel ceva la care se raportează, iar această presupunere înseamnă tocmai o judecată, o afirmaţie sau o negaţie. Aşadar, Locke susţine că adevărul poate fi definit şi ca atribut al ideilor (noţiunilor), dar raportate la ceva din exterior. Locke observă că, de obicei, oamenii îşi raportează ideile lor fie la ideile altor oameni, desemnate prin aceleaşi denumiri, fie la realitatea exterioară, privită sau ca existenţă, sau ca esenţă.

În primul caz, al raportării unei idei la altele, o idee de o anumită denumire va fi adevărată dacă se potriveşte cu ideile celorlalţi desemnate prin aceeaşi denumire. Mai exact, ideea va fi adevărată dacă se potriveşte sensului propriu al denumirii respective (şi care se prezintă ca un consens). În amintita accepţie, mai apte de adevăr sunt ideile simple, precum şi *ideile complexe de substanţe*, deoarece oamenii le formează prin perceperea aceloraşi calităţi sensibile. În schimb, vor fi mai expuse *neadevărului ideile complexe de moduri*, deoarece, nemaifiind formate prin observarea faptelor, ci drept combinaţii voite, ele prezintă mai lesne deosebiri de la om la om.

Apreciez că definirea unei anumite idei (noţiuni) ca adevărată prin concordanţă cu ideile celorlalţi oameni ataşate aceleiaşi denumiri este valabilă, dar nu şi suficientă. Este valabilă, întrucât are menirea de a elimina notele de subiectivism, de arbitrar şi de a degaja consensul sau sensul propriu al termenilor noţionali, iar veridicitatea presupune ca ideea (noţiunea) veridică să aibă o semnificaţie cât mai obiectivă. Nu este însă şi suficientă pentru că adevărul propriu-zis presupune nu numai stabilirea sensului propriu, ci şi conformitatea acestuia cu obiectul de cunoscut.

În al doilea caz, al raportării la lumea externă, *ideile simple* nu pot să fie neadevărate pentru că sunt percepţii produse de înseşi obiectele externe şi, deci, corespund fie puterii lucrurilor exterioare de a le produce în noi, fie unor calităţi exact asemănătoare existente în lucruri. *Ideile complexe de substanţe* pot fi adevărate sau neadevărate,

Universitatea Spiru Haret

pentru că sunt concepute ca expresii ale combinației de calități existente în lucruri. Şi anume, ele sunt adevărate când unifică laolaltă idei simple aşa cum sunt îmbinate în lucruri calitățile pe care le exprimă, iar false – dacă asociația ideilor simple nu corespunde reunirii existente în mod real (ex. „centaur") sau dacă sunt incomplete. Dacă sunt considerate ca reprezentări ale unei esențe reale (ale unui model sau arhetip), ideile de substanță ar fi neadevărate întrucât ele n-ar reprezenta decât proprietățile care decurg din respectiva esență. *Ideile complexe de moduri* nu pot fi adevărate sau neadevărate pentru că, fiind combinații voite, ele nu se raportează la vreun model existent şi făurit de natură.

Definind veridicitatea ideilor (noțiunilor) şi prin concordanța cu lumea externă, Locke reia, de fapt, din perspectiva adevărului, considerațiile sale privind originarea nemijlocită a ideilor simple în experiență şi puterea minții de a elabora idei complexe, fie în concordanță cu aspectele fenomenale ale lucrurilor exterioare, fie independent de acestea. Se reiterează, şi din această perspectivă, că ideile complexe n-ar exprima însăşi esența reală a lucrurilor, întrucât aceasta ar rămâne ascunsă, imperceptibilă.

După cum susține Locke însuşi, mai propriu ar fi însă ca ideile să fie apreciate ca exacte sau inexacte şi numai propozițiile despre ele – ca adevărate sau false. În acest sens şi având în vedere că judecățile sunt un fel de semne ale lucrurilor, iar cuvintele – semnele judecăților, adevărul înseamnă unirea sau despărțirea semnelor („fie idei, fie cuvinte din care alcătuim propoziții fie mintale, fie verbale") „după cum lucrurile semnificate de ele se acordă sau nu se acordă unul cu altul"[75].

Este de observat că definiția aristoteliciană a adevărului angajează sau poate angaja la J.Locke şi planul limbajului.

În cazul în care se face abstracție de limbaj, adevărul (mintal) constă în împreunarea sau despărțirea ideilor din intelectul nostru în funcție de acordul sau, respectiv, dezacordul lor.

În cazul în care se consideră şi cuvintele, adevărul poate fi *pur nominal* şi neînsemnat, sau *real* şi *instructiv*. Adevărul pur nominal (verbal) constă în „afirmarea sau negarea cuvintelor unele prin altele, după cum ideile pe care le semnifică se acordă sau nu se acordă.[76] El este pur nominal întrucât nu priveşte decât raportul dintre cuvinte şi idei, indiferent dacă aceste idei sunt himerice, sau reprezintă ceva real. Este neinstructiv pentru că nu spune nimic despre cunoaşterea lumii

---

[75] John Locke, *op. cit.,* vol. 1, p. 377, vol. 2, p. 183.

[76] *Ibidem*, vol. 2, p. 185.

Universitatea Spiru Haret

reale, exterioare. Adevărul verbal real şi instructiv vizează conformitatea dintre idei şi lucruri, distingând astfel cunoaşterea reală de cea imaginară.

Prin teza adevărului pur nominal, J.Locke pune, de fapt, problema corectitudinii formulărilor, a afirmațiilor şi negațiilor, în raport cu ideile pe care le vehiculează. Astfel, să zicem, afirmația „Roşul este albastru" nu este corectă pentru că afirmarea cuvântului „albastru" despre cuvântul „roşu" nu corespunde raportului de sens dintre cei doi termeni. Este evident că adevărul nominal îl presupune pe cel mintal. De altfel, Locke consideră că, în realitate, conținutul ideatic, mintal nici nu poate fi disociat de învelişul verbal.

Adevărul real se aseamănă cu cel nominal, dar se deosebeşte prin faptul că acordul sau dezacordul ideilor este raportat şi la lumea externă. Astfel, judecățile adevărate trebuie să fie nu numai corect formulate, ci şi concordante realității.

Locke consideră că propozițiile universale ar exprima un adevăr real dacă ar reda nu simpla existență, ci însăşi esența speciei desemnate. Or, în spirit empirist, el neagă această posibilitate. De fapt, el reiterează viziunea sa analitică asupra cunoaşterii, căreia îi corespunde concepția sa despre existența unor calități sensibile juxtapuse, iar nu tensionate de opoziția determinărilor esențiale şi fenomenale, generale şi individuale. Ce-i drept, el admite şi inducția care şi-ar putea croi drum spre general şi esențial, dar, în spirit empirist, consideră că inducția operează cu un fel de ghicire sau cu simpla opinie, (iar nu cu certitudinea dată de trecerile graduale şi riguroase, dar ignorate de Locke, de la particular şi fenomenal la general şi esențial).

Negând certitudinea majorității propozițiilor generale despre lumea externă, Locke ajunge să admită ca certă doar cunoaşterea acordului sau dezacordului dintre idei. Adevărul general ar fi posibil ca adevăr nominal, prin afirmarea sau negarea denumirilor potrivit acestui acord sau dezacord al ideilor. Dintre propozițiile generale despre lumea externă, ar putea căpăta certitudine numai cele care cuprind un adevăr nominal.

Este important de reținut şi faptul că Locke arată că propozițiile logice evidente (fie ele de identitate, fie de afirmare a genului despre specie, sau a ideii simple despre compusul în care se include) sunt *neinstructive*, neoferind un spor de cunoaştere. Propozițiile care marchează un progres cognitiv sunt cele de experiență. Prin distincția dintre *propozițiile neinstructive şi cele instructive*, Locke prefigurează diferențierea operată de Kant între judecățile analitice şi cele sintetice.

Universitatea Spiru Haret

III. 6. **Treptele certitudinii sau criteriul veridicității**

Pentru a stabili treptele certitudinii, Locke are în vedere faptul că adevărurile de certificat sunt fie acorduri între idei, fie acorduri între idei şi realitatea externă. Primele sunt certificate de către gândire, şi anume de către gândirea intuitivă şi analitică. Despre celelalte, întrucât privesc nu numai existența exterioară, ci şi existența interioară, sau chiar existența imperceptibilă, Locke conclude că ele se obțin şi se certifică fie prin senzație (care ne dă cunoaşterea lucrurilor externe), fie prin intuiție (care este un fel de reflecție şi oferă cunoaşterea propriei existențe), fie prin deducție (care ar oferi cunoaşterea existenței lui Dumnezeu). Locke conferă o certitudine absolută doar celor două modalități propriu-zis intelectuale: intuiția şi deducția. În ce priveşte senzația, „cu toate că nu este în întregime tot atât de sigură... este totuşi o încredințare care merită numele de cunoaştere" şi „probează existența lucrurilor din afara noastră"[77].

Am zice că prin „treptele certitudinii", care supraetajează intuiția şi deducția, Locke nu contrazice „originea ideilor", pe care o centrează pe senzație, pentru că cele două explicații privesc planuri diferite ale cunoaşterii, iar exercițiul intuiției şi deducției este considerat ca posibil pe aceeaşi bază a senzației, prin care se obțin ideile simple, al căror acord urmează a fi sau intuit, sau parcurs deductiv.

IV. **PRINCIPIILE SOCIAL-POLITICE, PEDAGOGICE ŞI DE FILOSOFIA RELIGIEI**

IV. 1. **Principiile social-politice**

În explicarea societății în ansamblu sau în diferitele ei componente, Locke este *iluminist şi contractualist*.

Prin contractualismul său, prin care susține că dreptul natural şi egalitatea de la natură trebuie respectate de legile sociale, Locke promovează şi o atitudine politică avansată, o viziune laică asupra societății. Ce-i drept, el consideră contractul social mai puțin radical decât Hobbes, ca un acord încheiat nu între fiecare om cu fiecare om sau cu o adunare de oameni, ci între particulari şi monarh. Dar, pronunțându-se pentru o monarhie constituțională, punctul său de vedere rămâne liberal, progresist, întrucât susține că monarhia trebuie controlată de către burghezia care, pe atunci, era purtătoarea progresului

[77] *Ibidem*, p. 241.

Universitatea Spiru Haret

social. Concret, el a susținut *separarea puterii legislative* (deținută de parlamentul cu majoritate burgheză) de *puterea executivă* (deținută de rege) şi a fost adeptul controlului exercitat de puterea legislativă. Pentru încărcătura revoluționară a concepției sale, este semnificativ faptul că, în Anglia timpului său, tratatele sale despre guvernarea statală au şi fost considerate ca un manifest al liberalismului burghez. La fel de grăitor este şi faptul că „luptătorii pentru independența coloniilor americane au primit aceste tratate cu entuziasm, deoarece au văzut în ele programul luptei lor împotriva despotismului politic şi subjugării naționale”[78]. În fine, după cum apreciază Dan Bădărău, „teoria burgheză a separării puterilor este luată de către Montesquieu de la Locke şi stă la baza politicii burgheze din timpul revoluției franceze de la 1789”[79].

Aşadar, deşi Locke a fost „fiul compromisului de clasă de la 1688”, cum l-a denumit Engels, să nu uităm că el a fost un fiu de burghez al respectivului compromis, astfel încât contractualismul său păstrează un caracter de stânga.

IV. 2. **Principiile pedagogice**

În acelaşi spirit iluminist înrădăcinat în natură şi adecvat cerințelor progresului social, îşi dezvoltă Locke şi principiile lui pedagogice. Plecând de la ideea egalității naturale a tuturor oamenilor, a înzestrării lor naturale cu facultatea de a raționa, precum şi cu diferite aptitudini, el formulează principiul pedagogic după care toți oamenii pot fi educați şi instruiți. De aici şi importanța acordată de el educatorului şi mediului social, mai ales a celui familial. Principiul omului educabil este corelat cu principiul educării potrivit înzestrării naturale a copilului şi respectării drepturilor lui naturale, altfel spus cu principiul dezvoltării multilaterale, prin discipline ştiințifice şi educație fizică. În procesul instructiv-educativ, accentul este pus pe educație, iar nu pe instrucție, pe latura formativă, iar nu pe cea informativă. În acest scop, el se ridică împotriva constrângerii şi autorității, ca şi împotriva sancțiunilor corporale, pentru că „o disciplină de sclavi formează caractere de sclavi”[80]. În schimb, el propune cultivarea discernământului, metoda predării intuitive şi ridicarea de la faptele observaționale la ideile teoretice. Totodată, este pentru stimulentele de ordin moral. Principiile lui

---

[78] I.S.Narskii, *Djon Lock glazami XX veka*, în *Filozofskie nauki*, nr. 2/1982, p. 132.

[79] Dan Bădărău, *Studiu introductiv la Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1961, p. XVI.

[80] John Locke, *Câteva cugetări asupra educației*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1971, p. 28.

Universitatea Spiru Haret

pedagogice înnoitoare vor fi susținute și de Rousseau și vor exercita o puternică influență și asupra lui Pestalozzi și Herbart. Dar, alături de principiile amintite, Locke susține și promovarea a două tipuri de învățământ, pentru copiii săraci – în școli muncitorești, și pentru copiii claselor avute – în familie, precum și păstrarea educației religioase.

IV.3. **Idei de filosofia religiei**

În concepția sa despre religie, Locke este deist. Dar modul *în care ajunge să-și reprezinte* existența lui Dumnezeu nu are în el nimic religios. Astfel, respingând ineismul, considerând că nici ideea de Dumnezeu nu este înnăscută și descifrându-i geneza în observațiile și meditația omului privind cauzalitatea și ordinea din natură, el înțelege respectiva idee, așa cum o concepuse și Leibniz, ca desemnând existența unei cauze ultime a șirului cauzelor mecanice din natură. Pe de altă parte, încercând și să „demonstreze" existența lui Dumnezeu, el o face în genul utilizat de către Descartes în *Discursul* său. Și anume, din existența subiectului cugetător, el deduce existența unei ființe eterne și, de asemenea, cugetătoare, considerând că materia nu poate să gândească prin sine însăși. De fapt, în ambele explicații, ideea existenței lui Dumnezeu este o consecință tocmai a caracterului mecanicist al materialismului împărtășit de John Locke. Mutând cauzarea oricărui lucru într-un alt lucru, exterior, mecanicismul implică, la limită, ideea unui prim impuls nematerial. La fel, reducând orice mișcare la schimbarea mecanică, adică la o modificare de formă și volum, mecanicismul nu poate explica activitatea spirituală a omului prin cauze materiale, trebuind să recurgă la o „ființă cugetătoare supranaturală". Dar Locke nu putea să evite concluziile teiste în măsura în care nu putea să nu fie mecanicist. În plus, el considera că ideea de Dumnezeu ar fi necesară ca fundament al moralei. Oricum, el rupe cu concepția biblică a unui Dumnezeu personal, construindu-l cu mijloace raționale ca spirit abstract și contestându-i intervenția în lumea naturală desfășurată în virtutea legilor ei mecanice, sau în ordinea umană particularizată prin pecetea rațiunii umane.

V. **CONCLUZII**

Din cele ce preced, rezultă că ontologia și gnoseologia lui Locke sunt unitare și interdependente. Există o corespondență între unitatea ontologică materie – spirit și unitatea gnoseologică senzație – reflecție – gândire; între accentul pe ceea ce este fenomenal și cantitativ, repetitiv și privilegierea subiectului perceptiv și asociativ; între tendința de a considera calitățile ontice ca juxtapuse mecanic și conceperea gândirii ca analitică.

Deși unitară, totuși, datorită complexității sale, concepția lui Locke a constituit punctul de plecare al unor gânditori opuși: Berkeley și Diderot.

Universitatea Spiru Haret

A.4. *GEORGE BERKELEY (1685-1753)*

I. **REPERE BIOBIBLIOGRAFICE**

George Berkeley s-a născut la 12 martie 1685 în localitatea Dysert, în comitatul Kilkenny din Irlanda, într-o familie engleză de origine nobilă, stabilită în Irlanda după Restaurație. Tatăl său, adept al Stuarților, obținuse în Irlanda un post de perceptor.

Tânărul George a urmat, mai întâi, colegiul din Kilkenny, apoi între 1700 şi 1707 studiază la Dublin, la Universitatea sau Colegiul Trinity, unde ia cunoştință de fizica lui Newton şi de filosofia lui Locke. După absolvire, profesează la acelaşi Colegiu ca *fellow* şi *tutor* (profesor şi îndrumător). Predă teologia, greaca, ebraica. În 1709 e numit diacon al capelei de la Trinity College, calitate în care va ține predici.

În această primă etapă a activității sale, Berkeley este foarte prolific şi din punct de vedere teoretic, ajungând să-şi cristalizeze şi propria concepție filosofică. Debutează teoretic cu două lucrări de matematică, scrise în latină şi publicate anonim: în 1707: *Aritmethica absque Algebra aut Euclid demonstrata* şi *Miscellanea Mathematica*. Doi ani mai târziu, în 1709, când avea 24 de ani, publică lucrarea cu caracter filosofic şi psihologic *Essay Towards a New Theory of Vision* (*Eseu despre o nouă teorie a viziunii*), în care consideră că intuiția spațiului se obține nu pur şi simplu prin văz, ci prin senzații vizuale însoțite de senzații tactile, astfel că ideea abstractă despre un spațiu în sine este lipsită de un corespondent sensibil imediat. După un an, în 1710, la vârsta de 25 de ani, îşi publică principala sa lucrare filosofică *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* (tradusă în română *Principiile cunoaşterii omeneşti*), în care critică teoria abstracției şi noțiunea de materie, dar apără doctrina creştină despre un Spirit divin creator. După trei ani, în 1713, pleacă la Londra cu manuscrisul unei noi cărți, pe care o publică în acelaşi an: *Three Dialogues between Hylas and Philonous* (*Trei dialoguri între Hylas şi Philonous*), în care rezumă şi expune într-o formă mai accesibilă ideile din lucrările sale din 1709 şi 1710.

Între 1713 şi 1714 Berkeley călătoreşte în Franța şi Italia ca secretar al contelui de Peterborough, iar între 1715 şi 1720 îl însoțeşte în Europa pe Ashe, prilej cu care îl cunoaşte pe Malebranche. Ca rod al acestor ani în care s-a aflat mai mult timp în Franța şi Italia a scris

Universitatea Spiru Haret

un *Jurnal de călătorie în Italia*, apărut postum, abia în 1781. În 1720, la Lyon, a scris în latină *De motu* (*Despre mişcare*), în care critică fizica lui Newton.

La întoarcerea din Europa, a acceptat o funcţie ecleziastică în Irlanda, dar nu pentru mult timp. Între 1728 şi 1731 se află la Rhode-Islande, în America, pentru a înfiinţa un colegiu în care să formeze misionari americani pentru convertirea băştinaşilor la creştinism. Nu primeşte însă ajutorul financiar promis şi se întoarce în Anglia. Aici publică dialogul *Alciphron, or the Minute Philosopher*, în 1732, în care îi critică pe liber-cugetători, *The Theory of Vision or Visual Language* (*Teoria viziunii sau limbajul vizual*), în 1733 şi *The Analist* (*Analistul*), în 1734, în care relevă o serie de obscurităţi din domeniul matematicii şi al fizicii newtoniene.

În 1734 Berkeley este numit episcop de Cloyne, în sudul Irlandei, unde s-a stabilit pentru aproape tot restul vieţii. În 1752 pleacă împreună cu fiul său la Oxford, pentru ca acesta să-şi termine studiile, dar, fiind deja bolnav, se stinge din viaţă aici la 14 ianuarie 1753. În perioada episcopală a mai publicat *The Querist (Omul care se întreabă)* şi *Siris, a Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries concerning the Virtues of Tar-Water (Siris, o serie de reflecţii filosofice şi informaţii privind virtuţile apei de gudron),* 1744, care denotă un spirit mistic şi neoplatonician, precum şi o culegere de *Scrieri diverse*, în 1752.

II. **ONTOLOGIA**

II. 1. **Dumnezeu ca spirit perceptiv**

Henri Bergson aprecia că filosofia lui Berkeley „se rezumă la patru teze fundamentale", şi anume : 1) „materia este un ansamblu de idei", 2) „ideile generale şi abstracte se reduc la cuvinte"; 3) „cea de-a treia propune realitatea spiritelor şi le caracterizează prin voinţă"; 4) „în sfârşit, ultima, … propune existenţa lui Dumnezeu, bazându-se în principal pe considerarea materiei"[1]. Cele patru teze definesc, în ordinea amintită : 1) idealismul, 2) nominalismul, 3) spiritualismul şi voluntarismul, 4) teismul. Bergson argumenta că tezele respective se întrepătrund, fiecare putând fi derivată din celelalte. Dacă plecăm de

[1] Henri Bergson, *Intuiţia filosofică*, în antologia *Filosofia contemporană,* texte culese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Editura Garamond, Bucureşti, f. an, p. 80

Universitatea Spiru Haret

la teza idealistă că lucrurile materiale sunt idei (sensibile), din ea derivăm teza nominalistă, căci, dacă admitem că lucrurile materiale sunt lipsite de un conținut general, interior, conchidem că despre ele nu putem avea idei generale și abstracte. La fel, din premisa că lucrurile sunt idei sensibile, deci obiecte pasive, derivăm și concluzia că există Dumnezeu ca factor care determină schimbarea și ordinea lucrurilor pasive, precum și consecința că sufletul nostru, în care Dumnezeu imprimă ideile, este ceva diferit de idei, deci este activ, voluntar. Același filosof era de părere că toate tezele fundamentale berkleyene derivă dintr-o intuiție originară, care poate fi redată printr-o imagine sau prin mai multe imagini care să fie echivalente. Potrivit lui, intuiția originară a filosofiei lui Berkley ar putea fi redată fie prin imaginea vizuală care ne prezintă „materia ca o *peliculă subțire, transparentă,* situată între om și Dumnezeu", fie prin imaginea auditivă, echivalentă, că „materia ar fi o limbă cu care Dumnezeu ne vorbește"[2].

În ce ne privește, observăm că ambele imagini propuse de Bergson corelează negarea de către Berkeley a materiei cu rolul absolut pe care îl atribuie lui Dumnezeu. De altfel, Bergson însuși apreciază că „idealismul lui Berkeley nu este decât un aspect al teoriei care îl așază pe Dumnezeu în spatele tuturor manifestărilor materiei"[3]. De aceea, ni se pare că, în cazul ontologiei berkeleyene, expunerea trebuie să plece de la ideea ei cea mai generală, ideea de Dumnezeu.

Din punct de vedere general-ontologic, Berkeley este teist. El îl înțelege pe Dumnezeu ca spirit personal și, ca atare, îl caracterizează prin cunoaștere, iubire, voință. Ca spirit cognitiv, îl înțelege prin analogie cu spiritul uman și anume, ca spirit perceptiv-imaginativ, particularitate care, după cum vom vedea, se răsfrânge și asupra lumii create.

Berkeley susține că Dumnezeu a creat două tipuri de realități: lucrurile și spiritele umane. Potrivit lui, lucrurile au fost create ca obiecte perceptibile, lipsite de substanță și de dinamism, iar spiritele – ca substanțe active.

Totodată, Berkeley susține că Dumnezeu a și ordonat lumea creată conform voinței sale, astfel că voința Creatorului constituie „legile naturii"[4]. Mai complet, el afirmă că Dumnezeu a introdus în natura fizică raporturi cauzale și legice, iar în lumea spirituală anumite norme morale.

---

[2] *Ibidem*, p. 85

[3] *Ibidem*, p. 84.

[4] George Berkeley, *Principiile cunoașterii omenești*, Ed. Agora, Iași, 1995, § 32. În continuare, citatele din această lucrare vor fi redate în text prin menționarea paragrafului.

Universitatea Spiru Haret

În ce privește raportul dintre spiritul divin şi lumea creată, Berkeley susține că Dumnezeu nu schimbă ordinea „prestabilită". Deşi ar putea să modifice ordinea din natură şi, uneori, chiar ar produce miracole, totuşi Dumnezeu „preferă să convingă rațiunea noastră de atributele lui prin înfăptuiri naturale" (*§ 63*), armonioase.

Faptul că „lucrurile îşi urmează cursul lor regulat" e o dovadă a înțelepciunii Creatorului (*§ 57*). Dar Dumnezeu se află în permanență în raport nemijlocit cu creația sa, căci, lipsite de consistență proprie, lucrurile naturale şi ordinea lor n-ar putea subzista dacă n-ar fi percepute în permanență de Dumnezeu, dacă ele n-ar fi percepții ale spiritului divin (*§ 3, § 6, § 48*). Astfel, Berkeley înțelege universul material ca pe o creație continuă (*§ 46*). El consideră că Dumnezeu este prezent şi în spiritele umane, chiar dacă acestea sunt substanțe, pentru că, în măsura în care ele sunt şi pasive, Dumnezeu face ca lucrurile să acționeze asupra laturii lor senzitive.

Concepția lui Berkeley despre raportul dintre Dumnezeu şi lume aminteşte de filosofiile religioase ale Orientului antic, în care Dumnezeu este singura realitate autentică, iar lumea – o iluzie.

II. 2. **Subiectivizarea calităților**

În acord cu concepția sa despre un Dumnezeu perceptiv, care nu conferă lucrurilor nici un substrat material, ci le creează şi le menține printr-o percepție continuă, Berkeley susține că lucrurile din natură se caracterizează numai prin însuşiri perceptibile. Dat fiind că însuşirile perceptibile sunt fenomenale (exterioare, de suprafață etc.), el conchide că lucrurile sunt lipsite de calități esențiale (interioare, profunde etc.) şi, cu atât mai mult, de un „substrat" aflat „în spatele" sau „dincolo" de aspectele perceptibile. Totodată, Berkeley susține că într-un anumit obiect însuşirile (sau modurile) nu există „fiecare aparte prin sine şi izolat de celelalte", ci „legate şi contopite" laolaltă (*§ 7*). De aici rezultă că însuşirile generale sunt indisolubil unite cu cele individuale. În acest sens, Berkeley afirmă că lucrurile „au ceva comun şi asemănător", cum ar fi întinderea, dar, chiar în privința aspectului comun, au şi „altceva specific, şi anume cutare sau cutare formă sau mărime prin care se deosebesc unele de altele" (*§ 8*).

Berkeley susține că lucrurile se reduc nu numai la însuşirile lor perceptibile, ci şi la percepțiile (ideile) subiectului uman care exprimă aceste însuşiri. De aceea, el consideră că lucrurile sunt complexe de senzații (sau de idei). De exemplu, un măr nu rezidă în altceva decât în senzațiile despre „o anumită culoare, un anumit gust şi miros, o figură consistentă" (*§ 1*). La fel, „un alt complex de idei constituie o piatră, un pom, o carte şi alte asemenea lucruri posibile" (*§ 1*). Dat fiind că

Universitatea Spiru Haret

percepțiile (ideile) există în suflet, rezultă că şi lucrurile există în suflet, adică există numai în relație cu faptul că sunt percepute. În acest sens, Berkeley afirmă : „Existența lor – *esse* – constă în a fi percepută – *percipi* – şi e imposibil ca ele să aibă o existență în afară de sufletele sau ființele cugetătoare care le percep" (*§ 3*).

În legătură cu plasarea lucrurilor în subiect, s-a pus problema dacă Berkeley mai admite o existență a lucrurilor independentă de subiectul uman sau chiar, la limită, de propriul eu perceptiv. Dacă ar fi susținut că existența lucrurilor depinde de propriul său eu perceptiv, ar fi ajuns la solipsism (solus = singur, ipse = însuşi), adică la punctul de vedere care afirmă că singura realitate autentică este aceea a propriului eu perceptiv. Berkeley evită însă solipsismul. El susține că lucrurile există şi independent de propriul său eu perceptiv, dar există tot ca lucruri percepute, şi anume ca lucruri percepute de alte subiecte umane, sau, în ultimă instanță, de Dumnezeu (§ 6). De exemplu, masa la care el scrie există şi dacă îşi părăseşte cabinetul şi n-o mai percepe, dar există în sensul că, dacă el ar fi în cameră, ar putea să o perceapă, sau în sensul că „un alt suflet oarecare o percepe actual" (§ 3), acest suflet fiind în permanență doar Dumnezeu.

Aşadar, Berkeley operează o dublă reducție : 1) mai întâi, reduce toate însuşirile lucrurilor la cele sensibile, perceptibile; 2) apoi, reduce însuşirile perceptibile la percepțiile (reprezentările, ideile) subiectului uman. Prin amintita dublă reducție, el renunță atât la ideea lui Locke despre existența materiei ca suport al însuşirilor lucrurilor, cât şi la teza aceluiaşi filosof despre existența unor calități primare, aflate în lucruri, şi consideră că toate calitățile lucrurilor sunt secundare, subiective, identice cu efectele produse de ele în subiectele umane, în subiectivitatea umană.

Prin subiectivizarea lucrurilor şi punerea lor în dependență de subiect, Berkeley pune problema reală a distincției dintre *lucru*, ca fragment al realității care n-a intrat în sfera cunoaşterii (şi a practicii), şi *obiect*, ca lucru intrat în sfera cunoaşterii (şi a practicii). El remarcă judicios faptul că, pentru noi, lucrurile apar numai ca obiecte, sub forma cunoştințelor despre ele. Dar Berkeley nu soluționează corect raportul dintre lucru şi obiect, fiind tentat să suprime unul din cei doi termeni şi să dizolve lucrul în obiect.

II. 3. **Negarea materiei**

Considerând că lucrurile, ca percepții, sunt direct şi permanent dependente de un spirit perceptiv, Berkeley conchide că ele sunt lipsite de materie ca suport necugetător.

Universitatea Spiru Haret

Critica materiei implică şi este implicată de critica mai multor teorii care admit existenţa materiei.

În primul rând, Berkeley critică *teoria ideilor ca imagini* ale lucrurilor exterioare, care ar exista într-o substanţă necugetătoare. El obiectează logic că o idee nu poate să semene decât cu o altă idee, iar nu cu un lucru exterior.

În al doilea rând, Berkeley supune criticii *concepţia lui Locke despre existenţa unor calităţi primare* – întinderea, figura, mişcarea – care ar exista în lucruri, într-un suport material. Împotriva doctrinei calităţilor primare el aduce argumente de ordin empiric. Un prim argument este acela că şi însuşirile zise primare sunt perceptibile. Alt argument afirmă că însuşirile socotite primare nu există independent de cele secundare. De exemplu, întinderea e mare sau mică etc.; mişcarea e repede sau înceată etc. În fine, alt argument denotă că şi însuşirile primare sunt subiective. De exemplu, întinderea pare mai mare sau mai mică în funcţie de poziţia subiectului etc.

În al treilea rând, Berkeley respinge însăşi *noţiunea tradiţională de materie ca existenţă în genere* (ceva existent în general), care *susţine* (suportă) extensiunea. El obiectează noţiunii respective lipsa unui sens precis, căci aceasta nu precizează nici ce se înţelege prin existent în general (ideea despre un existent în genere fiind ideea generală „cea mai inexplicabilă"), nici sensul termenului de „susţine" („suportă"), care, evident, este altul decât cel literal, afirmat, de exemplu, despre stâlpii care suportă o clădire (*§ 16-17*). În plus, chiar dacă ar exista suporturi, adică substanţe solide, figurate şi mobile, nu le-am putea cunoaşte, căci prin simţuri nu le cunoaştem, iar prin raţiune putem deduce existenţa unor corpuri externe „din ceea ce este perceput", dar nu putem explica legătura dintre aceste lucruri şi ideile noastre, care pot fi produse şi fără să existe corpuri externe (de exemplu, în vis).

Aşa cum s-a observat, Berkeley se confruntă aici cu o concepţie nedialectică asupra substanţei, care separă metafizic substanţa de calităţi. Dar, dacă s-ar înţelege că există o „unitate indisolubilă" între substanţă şi calităţi, atunci critica făcută de el ar rămâne „fără obiect"[5].

În al patrulea rând, Berkeley consideră că noţiunea de materie nu-i de nici un folos (*§ 22*), căci ea nu a generat decât controverse filosofice şi lipsă de religiozitate (*§ 21*).

În ce priveşte controversele filosofice, el are în vedere faptul că ideea materiei ca substrat aflat „în spatele" calităţilor sensibile duce la

---

[5] Cornel Damian, *George Berkeley*, în vol. colectiv *Istoria filosofiei moderne şi contemporane*, Ed. Academiei, Bucureşti, 1984, p. 461

Universitatea Spiru Haret

scepticism, la ruinarea încrederii în cunoaştere. Astfel, pe de o parte, se va conchide că se cunosc calităţile lucrurilor, dar nu se cunoaşte şi substratul lor. Pe de altă parte, se consideră că substratul reprezintă veritabila realitate şi, prin urmare, se contestă veridicitatea cunoştinţelor despre însuşirile perceptibile, adică despre însăşi existenţa lucrului. În consecinţă, „eu mă pot îndoi de asemeni de propria mea existenţă, ca şi de existenţa acelor lucruri pe care le percep cu adevărat prin simţurile mele" (§ 88), Cât priveşte lipsa de religiozitate, Berkeley sesizează faptul că explicarea lucrurilor printr-o substanţă materială, inerentă lor poate să facă de prisos explicaţia religioasă.

Respingând noţiunea de materie, Berkeley vrea să reabiliteze încrederea atât în cunoaştere, inclusiv în cunoaşterea filosofică, dar obţinută printr-o filosofie imaterialistă şi nominalistă, cât şi în religie, ceea ce denotă finalitatea teologică a întregului său demers filosofic.

Răspunzând unor posibile obiecţii la principiile sale, Berkeley precizează că singura existenţă pe care o neagă este materia (*§ 35*). Mai mult, adaugă că nu neagă nici măcar faptul că există o substanţă corporală (adică o materie, n. ns.), dacă „termenul de substanţă e luat în sensul obişnuit, pentru a semnifica o combinaţie de calităţi sensibile, cum sunt extensiunea, soliditatea, greutatea şi alte însuşiri asemănătoare" (*§ 37*). El suprimă termenul de substanţă doar în sens filosofic, „ca bază a accidentelor sau calităţilor în afară de minte" (*§ 37*).

În acest context, Berkeley precizează că materia nu poate fi admisă nici în sensul de substanţă cu proprietăţi pozitive (extensiune, soliditate, figură, mobilitate) ce există în afară de suflet, sens pe care deja l-a respins, nici în înţelesul de substanţă fără proprietăţi pozitive, pentru că ceva fără însuşiri (fără moduri) echivalează cu nimicul (*§ 68*) şi nici, în fine, în sensul de ocazie necunoscută, folosită de Dumnezeu pentru a produce în noi idei, pentru că ocazia unui efect trebuie să fie ceva ce însoţeşte sau premerge efectul respectiv şi, deci, trebuie să fie ceva perceptibil, ceea ce contravine definiţiei materiei ca un ce necunoscut, imperceptibil (*§ 69*).

În fond, argumentul principal prin care Berkeley respinge orice accepţie a materiei este acela că singura formă de existenţă a corpurilor ar fi existenţa perceptibilă, redată de el prin formula *esse is percipi*. Odată admisă teza amintită, se conchide că noţiunea de materie conţine în sine o contrazicere, căci presupune să gândeşti că există o existenţă negândită (pentru că este nepercepută). Este de observat şi faptul că reducerea existenţei la existenţa percepută echivalează cu reducerea gândirii la activitatea de percepere.

Infirmarea materiei atrage după sine şi *negarea mişcării*, *a timpului* şi *a spaţiului* ca atribute materiale şi subiectivizarea acestora. Spre deosebire

Universitatea Spiru Haret

de Newton, care clasifica cele trei însuşiri în absolute şi relative, Berkeley respinge caracterul lor absolut şi admite numai caracterul lor relativ.

Referitor la *mişcare*, Berkeley constată că lucrurile se schimbă, că se succed, dar, întrucât consideră că sunt lipsite de inerenţă şi reductibile la percepţii, conchide că sunt inactive. Totodată, argumentează că noi nu percepem nici un fel de autodinamism în manifestările sensibile ale lucrurilor şi că acestea, depinzând de spirit, conţin doar ce e perceput, nu şi ce percepe (*§ 25*).

O dată cu mişcarea lăuntrică lucrurilor, Berkeley neagă şi *cauzalitatea naturală*, căci, dacă lucrurile care se conexează nu au puterea de a se schimba unele pe altele, ele fiind cauzate de Creator, rezultă că înlănţuirile lor nu sunt cauzale, de la cauză la efect. Corelaţiile dintre lucruri ar fi similare celor lingvistice. În acest sens, numind lucrurile idei, Berkeley afirmă : „înlănţuirea ideilor nu implică raportul dintre *cauză* şi *efect*, ci numai raportul unui indiciu sau *semn* cu *lucrul semnificat*" (*§ 65*). Aşadar, un lucru, socotit cauză, ar fi doar semn pentru alt lucru, presupus efect, dar care n-ar fi decât un lucru semnificat. Sau invers: un „efect" ar fi semn pentru o „cauză" care ar fi lucru semnificat.

Totodată, Berkeley susţine, ca şi Leibniz, că legăturile dintre semne şi lucrurile semnificate ar fi conexiuni finaliste, prestabilite de Dumnezeu. În armonia prestabilită, fiecare lucru ar fi şi semn pentru alt lucru şi, în acelaşi timp, lucru semnificat de un altul. Întrucât aceste conexiuni sunt uniforme, căci Dumnezeu le păstrează statornic, ele sunt legi ale naturii, pe baza cărora „putem deduce alte fenomene" (*§ 107*). Dar, încă o dată, Berkeley subliniază că regulile generale din natură (din care se deduc fenomene particulare) nu sunt cauze, ci sunt semne sau „limbajul Autorului" naturii, „prin care destăinuieşte privirilor noastre atributele sale şi ne dă direcţiunea cum să acţionăm pentru bunăstarea şi fericirea noastră" (*§ 108*).

Mişcarea şi conexiunea avute în vedere de Berkeley sunt cele de tip mecanic. Despre mişcare, el spune că înseamnă deplasarea unui corp în raport cu un alt corp, dar nu sub acţiunea acestuia din urmă, ci prin voinţa spiritului divin. Considerând că mişcarea mecanică presupune corelaţia a două corpuri şi intervenţia lui Dumnezeu asupra ambelor sau numai a unuia dintre ele, Berkeley neagă concepţia newtoniană despre existenţa unei mişcări absolute ca transpunere a unui corp dintr-un loc al spaţiului absolut în alt loc al spaţiului absolut.

Dat fiind că nu admite mişcarea absolută, Berkeley *contestă şi existenţa spaţiului absolut* (*§ 116*). De altfel, el susţine că nici „nu ne putem forma o idee despre *spaţiul pur* fără nici un corp" (*§ 116*), pentru că nu există aşa ceva. Astfel, dacă s-ar nimici toată lumea şi ar

Universitatea Spiru Haret

zice că mai rămâne spaţiul, atunci prin aceasta ar înţelege posibilitatea picioarelor sale de a se mişca în toate direcţiile, dar dacă odată cu lumea s-ar distruge şi corpul său, „atunci n-ar rămânea nici o mişcare şi, în consecinţă, nici un spaţiu"(*§ 116*). Dat fiind că spaţiul real nu e absolut, el nu e nici divizibil la infinit. Pentru Berkeley, negarea spaţiului pur constituie încă un argument că, în afară de Dumnezeu, nu mai există „ceva ce e etern, necreat, infinit, indivizibil şi invariabil" (*§ 117*). Într-un cuvânt, dacă nu există spaţiu pur, nu există nici materie.

Berkeley susţine că, asemenea mişcării şi spaţiului, nici timpul nu e absolut, ci e legat de „succesiunea ideilor în sufletul nostru" (*§ 98*). Dacă am admite un timp abstract, absolut, independent de succesiunea ideilor din sufletul nostru, am ajunge la două consecinţe absurde : 1) „că petrec veacuri nenumărate fără un gând" şi 2) „că mă distrug în fiecare moment al vieţii mele" (căci fiecare moment al meu e nereal sau inexistent în raport cu un timp absolut – n. ns., (I.N.R.). Considerând că timpul se corelează cu succesiunea ideilor din sufletul nostru şi admiţând că durata noastră finită este ceva continuu, lipsit de întreruperi temporale, Berkeley conchide, ca şi Descartes, că „sufletul gândeşte întotdeauna" şi că e greu, dacă nu imposibil, ca cineva „să despartă … existenţa unui spirit de cugetarea sa" (§ 98).

Putem aprecia că Berkeley concepe mişcarea, cauzalitatea, spaţiul şi timpul ca detaşate de materie nu atât pentru a le gândi ca aflate în unitate cu însuşirile perceptibile ale lucrurilor, cât pentru a le considera ca dependente, împreună cu acestea, de Dumnezeu.

Dar interpretarea sa perceptivist – teistă nu distruge concepţia cantitativist – mecanicistă asupra universului natural, ci o conservă. Independent de interpretarea sa, modelul său de univers este cel mecanico-matematic iniţiat de Galilei şi Descartes şi însuşit şi de ceilalţi gânditori din secolele XVII-XVIII, atât de empirişti, cât şi de raţionalişti, cu excepţia lui Bacon, rămas fidel ştiinţelor descriptive, şi Leibniz, care a limitat explicaţia mecanicistă, subsumând-o unui nou model, energetist şi finalist.

II. 4. **Spiritele finite ca substanţe active**

Dat fiind că lucrurile ca obiecte percepute există în spiritul uman şi, finalmente, în Dumnezeu, rezultă că spiritul (sufletul) uman este, asemenea celui divin, o *substanţă* (*§ 2*).

Dat fiind faptul real că lucrurile ca idei se schimbă şi că ele nu se cauzează unele pe altele, rezultă că spiritul în care ele există este o *substanţă activă*, care produce schimbarea lor (*§ 26*).

Berkeley numeşte „această fiinţă activă care percepe" cu termenii de „minte, spirit, suflet sau eu" (*§ 2*). El precizează că prin

Universitatea Spiru Haret

termenii amintiți desemnează nu una din ideile sale, ci „un lucru cu totul deosebit de ele şi în care ele există" (*§ 2*). Deosebirea, de fapt dubla deosebire, constă în faptul că lucrurile (obiectele, ideile) nu posedă o materie ca suport necugetător şi sunt pasive, în timp ce spiritul există ca substanță şi este activ (*§ 139*). Deci Dumnezeu a creat lucrurile ca dependente de el şi, în genere, de spirit, iar spiritele finite ca similare lui, ca substanțe active.

Într-o caracterizare mai completă, Berkeley afirmă : „Un spirit este o ființă simplă, indivizibilă, activă; întrucât el percepe idei, se numeşte *intelect*, iar întrucât produce idei sau are influență asupra lor, se numeşte *voință*" (*§ 27*). În acelaşi sens, în alt loc, adaugă: „prin cuvântul *spirit* noi înțelegem numai ceea ce gândeşte, voieşte şi percepe" (*§ 138*).

Fiind activ, spiritul nu poate fi perceput, căci, susține îndreptățit Berkeley, „natura *spiritului* sau a principiului care acționează este astfel încât nu poate fi perceput de el însuşi, ci numai prin efectele produse de el" (*§ 27*).

În ce priveşte puterea (activismul) sufletului ca voință, Berkeley face o distincție între actul de obținere a ideilor prin simțuri, act care depinde de o altă voință, cea divină, şi evocarea ideilor în sufletul nostru, care are loc după voie (*§ 29*).

Din distincția dintre spirit (suflet) şi lucruri (idei) rezultă şi deosebirea dintre sufletul şi corpul uman.

Din aceeaşi distincție dintre suflet şi idei decurge şi faptul că sufletul e nemuritor în mod natural, adică nu poate fi distrus prin legile ordinare ale naturii şi mişcării. Doar Creatorul care i-a dat naştere îl poate distruge.

Este de observat că Berkeley concepe sufletul (spiritul) ca substanță care are ca principale facultăți perceperea, sentimentul şi voința, dintre care perceperea este fundamentală. Sentimentele de iubire şi ură sunt legate, prin intermediul perceperii, de lucrurile sensibile în măsura în care ele sunt plăcute sau, respectiv, neplăcute. Voința trebuie să se exercite, la rândul ei, potrivit cunoaşterii, pe baze perceptive, a ordinii din natură, a armoniei ei finaliste.

III. **GNOSEOLOGIA**

III. 1. **Formarea ideilor**

Berkeley consideră că subiectul cognitiv prezintă două trepte: 1) *treapta perceperii*, care cuprinde *simțurile externe* şi *simțul intern*, şi 2) *intelectul* (mintea, gândirea, rațiunea), care include memoria şi imaginația şi este susținut de voință. Uneori, el numeşte intelect şi treapta perceptivă, având în vedere faptul că şi aceasta produce idei. Folosirea în sens larg a termenului de intelect pentru a desemna şi

Universitatea Spiru Haret

treapta perceperii este semnificativă pentru caracterul empirist al gnoseologiei berkeleyene, sugerând că intelectul este reductibil la simțuri sau, mai larg, la memorie şi imaginație, care se bazează pe simțuri.

În funcție de facultățile prin care sunt obținute, ideile sunt clasificate de Berkeley în două categorii : a) *idei originare* şi b) *idei derivate*.

Ideile originare se obțin prin simțurile externe în contact cu lucrurile din afara noastră sau prin simțul intern, adică prin „observarea emoțiilor şi operațiilor noastre mintale" (*§ 1*).

Ideile derivate sunt „idei formate cu ajutorul memoriei şi imaginației prin compunerea, separarea sau prin simpla reproducere a acelor idei originare …" (*§ 1*). La evocarea sau combinarea ideilor originare evocate participă şi voința.

Cele două categorii de idei diferă prin faptul că „ideile simțurilor sunt mai intensive, vii şi mai clare decât ideile imaginației; ele au o anumită statornicie, ordine şi coerență…" (*§ 30*). Rezultă că ideile imaginației sunt mai puțin intensive, vii şi clare şi, de asemeni, lipsite de statornicie, ordine regulată şi conexiune admirabilă (*§ 30*).

Cum „multe din aceste senzații" (idei originare) sunt „observate" în strânsă legătură unele cu altele, „ele sunt denumite cu un singur nume şi sunt considerate ca un singur lucru" (*§ 1*). Astfel, un lucru sensibil apare ca un „complex de idei".

S-a spus despre clasificarea ideilor ca obiecte ale cunoaşterii că „Berkeley a preluat-o de la Locke (idei ale senzației, reflecției, idei simple, idei complexe)"[6]. Între cei doi gânditori există însă şi diferențe sensibile în această privință.

În primul rând, Berkeley nu vorbeşte de idei simple şi idei complexe, ci se referă la idei originare şi idei derivate. Este vorba nu doar de o deosebire terminologică, ci de una de conținut. Potrivit lui, ideile originare nu sunt idei simple, adică idei corespunzătoare unor senzații izolate, ci sunt, la rândul lor complexe, pentru că exprimă nu însuşiri perceptiv izolate, ci reunite şi contopite în unul şi acelaşi obiect. În această privință, Berkeley consideră în mod original şi remarcabil că percepția, care exprimă obiectul sub multiple însuşiri sensibile reunite, este anterioară senzației. Descoperirea sa a fost redescoperită abia în secolul al XX-lea de unele teorii psihologice, cum ar fi psihologia formei sau gestaltismul, care susțin un primat al percepției în raport cu senzația. Ce-i drept, Berkeley foloseşte uneori termenii de senzație şi percepție ca sinonimi. Dar, dincolo de această

[6] Florica Neagoe, *Istoria filosofiei moderne*. *De la Spinoza la Diderot*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti,1975, p. 72.

Universitatea Spiru Haret

imprecizie terminologică, el gândeşte precis că ideea originară este, cum ar fi zis Locke, o idee complexă.

În al doilea rând, în ce priveşte ideile derivate, formate prin intelect (ca imaginaţie şi memorie), acestea nu sunt neapărat complexe, ci pot fi şi simple. Ele sunt complexe atunci când rezultă din reproducerea (mai puţin intensivă, vie şi clară) ideilor originare sau din compunerea acestora. În schimb, ideile derivate sunt simple atunci când se formează prin *separarea* celor originare, acest act fiind posibil tocmai pentru că ideile originare sunt complexe. Or Locke ia în considerare doar operaţia de combinare a ideilor primitive şi susţine că toate ideile derivate ar fi complexe.

În legătură cu formarea ideilor derivate, Berkeley explică şi geneza ideilor abstracte, pe care, spre deosebire de Locke, le va considera eronate şi le va respinge. El raţionează că, întrucât ideile originare exprimă calităţile sensibile ca reunite şi contopite în obiectul de care aparţin, ar trebui ca şi sufletul (intelectul) să-şi reprezinte calităţile oricărui lucru în unitatea lor. Dar sufletul ajunge să formeze idei abstracte tocmai prin faptul că „priveşte" orice calitate a unui lucru ca independentă de toate celelalte cu care este unită. Astfel, se formează ideile despre însuşirile lucrurilor ca separate unele de altele. Aşa sunt ideile de întindere, culoare, mişcare ca separate între ele. La fel se formează ideile despre însuşirile comune ca separate de aspectele lor particulare. De exemplu : ideea de întindere care nu e nici linie, nici suprafaţă, nici corp şi care nu are nici formă, nici mărime etc.; sau ideea de culoarea care nu e nici roşie, nici albastră, nici albă etc. (*§8*) Tot astfel se formează ideile abstracte despre fiinţele compuse; despre om, animal, corp. Ideea abstractă de om se constituie prin faptul că se reţin numai anumite trăsături comune unor oameni diferiţi (Petru, Iacob, Ioan) şi se lasă deoparte ceea ce este specific fiecăruia dintre ei. Astfel, ideea de *om* (*omenire, natură umană*) conţine ideea de culoare, de statură etc., dar nu specifică felul culorii, mărimea staturii etc. Ideea abstractă de *animal* reţine ceea ce este comun diferitelor specii, dar ignoră ceea ce este propriu fiecărei specii de vieţuitoare. Mai precis, ideea de animal conţine ideile de *corp, viaţă, senzaţie, mişcare spontană*, fără să menţioneze aspectele diferite de la o specie la alta ale însuşirilor respective. În fine, ideea de corp reţine numai ceea ce este comun animalelor şi lucrurilor neînsufleţite, lăsând la o parte ceea ce le este specific, astfel că „prin corp se înţelege numai corpul fără formă sau figură particulară" (*§ 9*).

Universitatea Spiru Haret

III. 2. **Nominalismul (respingerea ideilor abstracte)**

Berkeley recunoaşte ca valabile numai ideile generale, nu şi ideile generale abstracte.

Dar chiar şi ideile generale recunoscute ca valabile sunt interpretate de gnoseologia berkeleyană în spirit cvasi-nominalist. Şi anume, se consideră că ideile generale nu exprimă nici un fond general ontic, existent în lucruri şi relativ distinct de însuşirile individuale, pentru că, potrivit lui Berkeley, generalul e reductibil la însuşirile individuale repetabile. Ca urmare, ideile generale n-ar exprima decât lucrurile individuale. De exemplu, noţiunea de *om* nu are în vedere ceva comun indivizilor umani, dincolo de individualităţile lor, ci se referă la Petru, Iacob, Ioan.

În ce priveşte *noţiunile sau ideile abstracte*, care ar trebui să exprime un fond general şi, totodată, esenţial (distinct de calităţile perceptibile), acestea nu ar avea nici o valoare cognitivă, pentru că, potrivit lui Berkeley, în lucruri nu există ceva esenţial. De regulă, intelectul uman nici n-ar produce idei abstracte, iar generarea lor ar constitui nu doar o excepţie de la regulă, ci şi o rătăcire a intelectului. Aşadar, nu numai că nu ar exista o esenţă în lucruri, dar nici mintea sănătoasă, normală, nu ar avea capacitatea de a gândi abstract, de a concepe existenţa unui substrat esenţial.

Anterior, John Locke afirmase un punct de vedere conceptualist, prin care susţinea că intelectul are capacitatea de a concepe, de a elabora idei abstracte, dar se îndoia de faptul că ele ar avea un corespondent în realitate. Respingând ideile abstracte, Berkeley *recuză conceptualismul* şi afirmă un *punct de vedere nominalist*. Ca şi nominalismul medieval radical, de la începuturile sale, nominalismul berkeleyan susţine că numele generale sunt simple nume.

III. 3. **Rolul limbajului**

Critica ideilor abstracte îl conduce pe Berkeley la analiza limbajului şi, mai ales, a termenilor generali.

Pe de o parte, Berkeley evidenţiază faptul că limbajul este un purtător sensibil (perceptibil) al cunoaşterii. Prin urmare, se relevă rolul limbii în însuşirea şi comunicarea cunoştinţelor, căci, „prin intermediul cuvintelor, cunoştinţele pot fi supuse vederii şi pot deveni posesiunea oricărei persoane” (*Introducere*, *§ 21*).

Pe de altă parte, Berkeley sesizează, ca şi Bacon, puterea inversă exercitată de limbaj asupra minţii şi cunoaşterii, faptul că vorbele „au atâta putere că se impun minţii noastre” (*Introducere*, *§ 21*).

Universitatea Spiru Haret

Ideea reciprocității dintre limbaj și gândire se regăsește și în considerațiile berkeleyene privind formarea termenilor generali și a ideilor generale abstracte. În această problemă, punctul de vedere berkeleyan se află în opoziție explicită cu cel lockeian.

Locke susținuse că există idei generale abstracte pentru că acestea sunt introduse de cuvinte sau alte semne generale folosite de om. El afirmase că, în acest proces de formare a ideilor generale abstracte, cuvintele devin generale prin „întrebuințarea lor ca semne de idei generale”[7].

În schimb, Berkeley consideră că „un cuvânt devine general prin faptul să se întrebuințează ca un semn nu al unei idei generale abstracte, ci al multor idei particulare, fiecare din acestea fiind sugerate indiferent minții noastre prin acest cuvânt” (*Introducere*, *§ 11*). De exemplu, cuvântul general de *mișcare* ne trimite cu gândul la diferite mișcări particulare, fiecare având o anumită viteză și direcție etc.

Din cele două explicații opuse rezultă că formarea ideilor generale abstracte și a termenilor generali se condiționează reciproc. În explicația dată de Locke, mintea, care concepe o însușire generală a lucrurilor ca detașată de particularitățile acestora, reclamă un cuvânt general, iar folosirea unui cuvânt general sugerează opinia că acesta semnifică o idee generală abstractă. Berkeley are în vedere același mecanism de formare a ideilor generale abstracte și a termenilor generali ca expresii ale ideilor abstracte, dar, în timp ce Locke justifică procesul respectiv, el îl respinge. În optica sa, doar o minte deficitară gândește generalul ca separat de individual, iar termenii generali care sugerează idei generale abstracte fac corp comun cu o minte invalidă și contribuie, la rândul lor, la malformarea acesteia.

Din explicația diferită a genezei cuvintelor și ideilor generale rezultă și deosebirea dintre cei doi empiriști privind raportul dintre un cuvânt general și semnificația sa. Locke consideră că un cuvânt general semnifică o singură idee și anume, o idee generală abstractă. În schimb, Berkeley susține că un nume general nu are „o singură semnificație precisă și determinată”, pentru că nu se referă la un fond comun rupt de lucrurile particulare, ci „orice nume se referă la un mare număr de idei particulare, fără deosebire” (*Introducere*, *§ 18*), adică la lucruri de același fel considerate ca idei particulare. Mai mult, Berkeley arată că numele, inclusiv numele generale, pot comunica nu

[7] John Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*, Editura Științifică, București,1961, Cartea I, cap. III.

Universitatea Spiru Haret

doar un conținut cognitiv (idei), ci şi sentimente, sau îndemnuri la o acțiune oarecare.

Amintita opoziție semantică a lui Berkeley față de Locke a fost rezumată şi în felul următor : „nu toate cuvintele semnifică idei, iar cele care se află în acest caz nu semnifică, fiecare, o singură idee (abstractă), ci un mare număr de idei (particulare, de acelaşi gen)”[8].

Dată fiind influența negativă pe care o pot exercita cuvintele greşit folosite asupra gândirii, Berkeley cere nu renunțarea la cuvinte, ceea ce nici n-ar fi posibil, ci o reflecție asupra înțelesului lor, înainte de a fi utilizate, pentru a li se stabili în mod corect semnificația. El însuşi va încerca să le privească pe cele din mintea sa în „forma lor pură şi simplă”, adică în conținutul lor empiric, care n-a fost alterat şi complicat prin adăugirea unor elemente abstracte. În urma acestei examinări, va păstra cuvintele ce vădesc o formă „pură” şi nu le va introduce în cugetările lui, pe cât e posibil, pe cele legate de idei abstracte.

Berkeley consideră că, prin folosirea, pe cât e posibil, a cuvintelor „pure şi simple” va reuşi : 1) să se elibereze de controverse pur verbale, legate de cuvinte fără semnificație (cuvinte care trimit la idei abstracte, care, după opinia lui, sunt himerice), 2) să se elibereze, concomitent, de ideile abstracte, care „au încurcat şi tulburat” sufletele oamenilor, 3) să evite eroarea şi să rămână în perimetrul adevărului, căci va lua în considerare doar obiecte pe care le cunoaşte „în mod clar şi adevărat” (*Introducere*, *§ 22*), adică va rămâne în sfera cunoştințelor empirice primare şi a celor derivate din acestea (prin reproducere şi combinare), fără a admite abstracțiile care se separă de fondul cognitiv originar. Altiminteri, dacă vom folosi cuvinte inutile (legate de abstracții) în locul unor principii veritabile ale cunoaşterii, meditațiile noastre vor fi fără rost, căci vom deriva concluzii după concluzii prin care nu vom deveni mai înțelepți.

Prin reflecțiile sale asupra semnificațiilor cuvintelor, Berkeley are intenția lăudabilă de a feri ştiința şi filosofia de abstracțiile rupte de experiență, dar, din cauza empirismului şi nominalismului său, cade în eroarea de a considera că orice abstracție intră în contradicție cu experiența. Dacă ideea unui limbaj lipsit de pseudo-semnificație este valabilă, în schimb năzuința unui limbaj ştiințific sau filosofic în exclusivitate empiric s-a dovedit a fi un ideal irealizabil.

---

[8] Cornel Damian, *George Berkeley*, în *vol. cit*., ed. cit., p. 454

Universitatea Spiru Haret

IV. **ETICA**

Premisele eticii lui Berkeley se află în ontologia şi gnoseologia sa.

Din ontologie, Berkeley valorifică etic ideile privind atât relativa independenţă a sufletului de trup (şi de lucruri în genere) şi, deci, „nemurirea naturală a sufletului" (*§ 141*), cât şi dependenţa sufletului de lume, mai exact de ordinea introdusă în lume de Dumnezeu. Independenţa sufletului asigură libertatea acestuia şi, deci, posi-bilitatea moralei ca atitudine liber-consimţită, iar supunerea faţă de ordinea divină permite, la rândul ei, aflarea unor repere fără de care, din nou, conduita morală n-ar fi posibilă. Tot din ontologie preia şi ideea că nu există calităţi primare, ceea ce în etică îl duce la concluzia că valorile morale nu sunt independente de suflet şi de manifestările concrete ale omului.

Principala idee gnoseologică aplicată de Berkeley în etică este aceea că există o modalitate specifică de cunoaştere a sufletului şi anume, nu prin percepere nemijlocită ca în cazul lucrurilor, ci prin efectele sale, de unde rezultă că sufletul nu trebuie naturalizat şi tratat ca obiectele sensibile. De exemplu, se vorbeşte greşit de „mişcarea sufletului", ca şi cum acesta ar fi o minge împinsă din exterior.

O întrebare care apare este aceea dacă Berkeley consideră că morala are caracter preponderent logic sau prevalent afectiv. Întrebarea este sugerată, ca şi răspunsul, de distincţia lingvistică operată de Berkeley între cuvintele care semnifică idei şi cele care semnifică sentimente sau îndemnuri. De aici deducem că şi valorile morale, întrucât exprimă anumite sentimente sau/şi îndemnuri, sunt relativ independente faţă de conţinuturile cognitive, fie acestea şi ştiinţifice. Totuşi, Berkeley nu se dezice nici de concepţia tradiţională, conform căreia binele se întemeiază pe adevăr. Cunoaşterea ordinii divine a naturii, a lumii în genere ne face să-l descoperim pe Dumnezeu şi, deci, constituie încă o sursă a unei conduite morale, în speţă a unei conduite moral-religioase. În acest sens, Berkeley îşi încheia tratatul său despre *Principiile cunoaşterii omeneşti* cu concluzia potrivit căreia primul loc în studiul nostru trebuie să-l ocupe meditaţia asupra lui Dumnezeu şi datoriei noastre (*§ 156*).

Prin ideea unui specific moral, etica lui Berkeley, ca şi cea a lui Hume, anunţă problema autonomiei şi ireductibilităţii moralei, pe care o vor trata cel mai amplu Rousseau şi Kant.

Universitatea Spiru Haret

A.5. *DAVID HUME (1711 – 1776)*

„Fii un filosof, dar cu toată filosofia ta,
fii totuşi un om" (Hume)

I. **PRELIMINARII BIOBIBLIOGRAFICE**

S-a născut la 26.04.1711 la Edinburg (Scoţia), unde a şi murit la 25.08.1776, bolnav de o tumoare incurabilă[1]. Fiu de conte, a rămas orfan de tată încă din copilărie, împreună cu un frate şi o soră mai mari. Mama, femeie cultivată, s-a ocupat îndeaproape de educaţia lui.

Între 1723 şi 1726 a fecventat, la Universitatea din Edinburg, secţia greacă, apoi, de la vârsta de 17 ani, a urmat un Colegiu de drept. După absolvirea colegiului, a petrecut câţiva ani la moşia părintească, unde se pare că a avut intuiţia propriei sale filosofii. Între 1734 şi 1737 şi-a completat studiile în Franţa, mai ales în localităţile La Flêche şi Anjou, unde şi-a redactat prima sa lucrare filosofică; *Treatise on Human Nature* (*Tratat asupra naturii umane*), pe care a publicat-o la Londra, în 3 volume, în anii 1739 şi 1740. În lucrare, în spirit empirist, Hume dezaproba sistemele metafizice, logice, matematice şi chiar teologice de până atunci şi, ca atare, se autoprezenta ca „un monstru ciudat", „înspăimântat şi copleşit" de solitudinea sa filosofică. Dar lucrarea n-a avut succesul scontat, iar în singura cronică asupra ei i s-a recomandat : „Liniştiţi-vă, nu sunteţi atât de revoluţionar pe cât păreţi să credeţi". După acest relativ insucces, Hume publică anonim *Essays, Moral and Political* (*Eseuri moral-politice*), în două volume la Edinburg, în 1741 – 1742, şi *Philosyphical Essays Concerning Human Understanding* (*Eseu filosofic privind intelectul omenesc*), un singur volum, Londra 1748, care rezumă *Tratatul* din 1739 – 1740. Ambele cărţi se bucură de succes.

În 1751 Hume îşi va reedita cartea din 1748 sub numele său, dar cu un titlu uşor schimbat în *An Inquiry Concerning Human Understanding* (*Cercetare asupra intelectului omenesc*). (Apoi, la o a treia ediţia antumă, îi va adăuga şi o înştiinţare în care anunţă că nu-şi recunoaşte *Tratatul asupra naturii umane*).

---

[1] Datele biografice care urmează se găsesc în N. Bagdasar, *Introducere* la David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Tiparul Universitar, Bucureşti.

Universitatea Spiru Haret

Alte lucrări publicate : *Inquiry Concerning the Principles of Morals* (*Cercetare privind principiile moralei*) 1751, *Political Discourses* (*Discursuri politice*), 1752, apoi, în 1753, publicate în Franța, unde devine celebru, *Istoria Angliei*, 5 volume, 1754-1761, *Four Disertations : the Natural History of Religion; of the Passions; of Tragedy; of the Standard of Taste (Patru disertații; istoria naturală a religiei; despre pasiuni; despre tragedie; despre principiul gustului)*. Postum, s-au publicat *Dialogues on Natural Religion* (*Dialoguri despre religia naturală*), 1779.

Pe lângă activitatea de elaborare a lucrărilor sale, Hume a desfăşurat şi alte activități. În 1751 a primit postul de biliotecar al Facultății de Drept (din Edinburg), fapt care i-a permis o largă documentare pentru volumele sale despre istoria Angliei. Între 1763 şi 1766 a funcționat ca secretar al ambasadei engleze de la Paris, capitală unde era deja foarte cunoscut şi apreciat. Între 1767 şi 1769 a fost subsecretar pentru Scoția. Ultimii ani şi i-a petrecut la Edinburg.

De menționat că la reîntoarcerea sa de la Paris l-a adus cu sine şi pe Jean – Jacques Rousseau, pe care-l cunoştea din 1751, când filosoful francez se refugiase în Anglia. Deşi Hume a reuşit să-l cazeze pe Rousseau la un castel pentru o chirie mai mult simbolică şi a intervenit la rege pentru a-i obține o pensie, totuşi filosoful francez, devenit extrem de suspicios, dar influențat şi de consoarta sa, Thérèse le Vasseur, l-a acuzat într-o scrisoare că ar complota să-l defăimeze. Hume i-a dat un răspuns public în engleză şi în franceză, după care relațiile dintre cei doi s-au rupt.

Aşa cum s-a autoprezentat, Hume a fost „un om sobru, discret, virtuos, cumpătat, liniştit, bun", care a considerat „dragostea pentru faima literară, pasiunea mea dominantă"[2].

În pofida aspectului fizic de om supraponderal, corpolent, a fost de o deosebită finețe spirituală. Se spunea despre el că n-avea totuşi gust pentru frumusețiile naturii, pentru arhitectură, muzică şi pictură. Într-o altă portretizare, este caracterizat prin zel, ambiție intelectuală, bunăvoință, bonomie, indulgență pentru slăbiciuni şi prejudecăți, ușoară comoditate (întrucât nu-i plăceau polemicile), pasiune pentru literatură şi filosofie, sensibilitate la antinomia dintre lumea reflecției şi cea a vieții practice, cotidiene, seninătate şi fire veselă chiar şi în anii bolii ce l-a răpus[3].

---

[2] Apud, N. Bagdasar, *Introducere* la D. Hume, *op. cit*, p. XVI.

[3] H. Hoffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, vol. I, Alcan, Paris, 1924 (ed. III) p. 448-450

Universitatea Spiru Haret

II. **ONTOLOGIA**

II. 1. **Existența lumii, substanța activă materială şi cea spirituală, Dumnezeu**

La Hume întâlnim o ontologie nu atât explicită, cât implicată de empirismul său gnoseologic.

Hume a susținut că prin cunoaşterea de tip empiric, perceptiv, nu poate certifica nici un fel de substanță : nici Dumnezeu ca substanță supremă, nici materia şi nici spiritul ca eu uman. Nici chiar existența lucrurilor nu poate fi cunoscută, căci nu corespunde nici unei senzații, subiectul cunoscând şi justificând doar însuşirile perceptibile. Dar, deşi nu le certifică gnoseologic, Hume admite atât existența fenomenelor fizice sau psihice, cât şi substanța (esența) şi puterea lor cauzală şi chiar pe Dumnezeu ca substanță supremă, care a creat substanța lucrurilor şi, implicit, puterea acestora de a se cauza. În susținerea acestor idei, el apelează la argumentele de tip gnoseologico-psihologic sau speculativ.

Hume argumentează în manieră gnoseologico-psihologică mai întâi *ideea de existență*. El arată că a gândi un lucru prin calitățile lui date în senzații şi a-l gândi ca existent nu înseamnă acelaşi lucru. Potrivit lui, ideea de existență continuă, neîntreruptă, distinctă şi independentă de percepție, de conştiință se formează prin imaginație, care pleacă de la constanța şi coerența unor impresii (de senzație sau şi de reflecție) şi ajunge să-şi reprezinte o lume exterioară continuă şi neîntreruptă.

Hume explică *ideea de substanță materială şi de cauzalitate obiectivă* tot printr-un mecanism gnoseologic – psihologic. El arată că *observarea repetată a succesiunii fenomenelor similare din natură* ne creează *o stare subiectivă de obişnuință* cu această succesiune, iar sentimentul de obişnuință ne determină *gândul şi credința* că în fenomenele fizice *există o substanță* (un suport) şi, implicit, o putere prin care ele se relaționează cauzal.

Hume explică în mod similar şi ideile de *eu*, adică de *substanță spirituală*, şi de *cauzalitate spirituală*. Astfel, întrucât prin *autoobservare ne obişnuim cu succesiunea regulată a ideilor noastre*, ajungem *să ne gândim şi să credem că există un eu* (*o substanță spirituală*) care *are puterea de a le asocia cauzal*.

În fine, *ideea de Dumnezeu* este şi ea de sorginte *gnoseologico-psihologică*. Astfel, întrucât asociem ideile în concordanță cu conexiunea fenomenelor din natură se creează în noi un instinct care exprimă „un fel

Universitatea Spiru Haret

de armonie prestabilită între mersul naturii şi succesiunea ideilor noastre"[4]. Altfel spus, ajungem să admitem că *există Dumnezeu* ca autor al armoniei dintre ordinea lucrurilor şi cea a ideilor şi, totodată, al ordinii şi substanţei specifice fiecăruia dintre cele două domenii, întrucât raporturile ordonate dintre fenomene sunt în funcţie de substanţa acestora.

Argumentul speculativ prin care Hume admite substanţa şi cauzalitatea din lucruri este acela că Dumnezeu este o fiinţă perfectă nu pentru că ar lipsi lucrurile de inerenţă şi ar interveni de fiecare dată cauzând orice fenomen natural, ci tocmai pentru că pune în lucruri o anumită substanţă şi putere prin care ele să se relaţioneze şi cauzeze reciproc.

II. 2. **Calităţile perceptibile şi cele imperceptibile, spaţiul şi timpul**

Aşadar, lucrurile nu se reduc la însuşirile şi mişcările lor vizibile, perceptibile, ci prezintă şi calităţi şi forţe ascunse, pe care nu le putem justifica gnoseologic, dar le presupunem din motive psihologice, ca temei al celor sensibile. De exemplu, printre calităţile perceptibile ale pâinii se numără „culoarea, greutatea şi consistenţa". Dar pâinea are şi „calităţi care o fac potrivită pentru hrănirea şi întreţinerea corpului omenesc"[5] şi pe care nu le manifestă sensibil. La fel, prin văz şi pipăit percepem mişcarea reală a corpurilor, dar nu şi forţa sau puterea prin care mobilul îşi schimbă locul. Hume consideră că principiile cele mai generale pe care le putem descoperi prin „analogie, experienţă şi observaţie" sunt *elasticitatea, gravitaţia, coeziunea părţilor, comunicarea mişcării prin impuls*"[6].

Este de observat că unele din proprietăţile generale menţionate de Hume le implică şi pe cele de *spaţiu* şi *timp*. De exemplu, coeziunea părţilor presupune spaţiul (pentru că părţile aparţin spaţiului), iar comunicarea mişcării prin impuls presupune succesiunea a două fenomene, iar aceasta – durata sau timpul. În concepţia lui Hume, *aspectele spaţiului* sunt tratate de matematică. Potrivit lui, punctul matematic e real, *iar întinderea e făcută din părţi perfect indivizibile*. Aşadar, nu există un spaţiu vid. Orice parte a unui lucru se învecinează cu alta, orice lucru – cu altul. Ideea de spaţiu ca ordine de coexistenţă, de contiguitate a celor coexistente, este însă, ca şi ideea de existenţă, subiectivă. Noi percepem doar o anumită dispunere a lucrurilor, pe care, datorită obişnuinţei, ne-o imaginăm ca stabilă, ca

---

[4] D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, V, 1.
[5] *Ibidem*, IV, partea a II-a, § 29, p.112.
[6] *Ibidem*, IV, partea I, § 26, p. 110.

Universitatea Spiru Haret

ordine spațială. În ce privește *timpul*, Hume consideră, de asemeni, că nu există timp vid. Ideea de timp este, ca și cea de spațiu, subiectivă, ea derivând din succesiunea impresiilor, a ideilor noastre.

Pentru că Hume nu justifică gnoseologic, dar crede în existența unor calități și puteri substanțiale, in re, nu împărtășim aprecierea că, în raport cu Locke, care afirma substanța fără să o determine, și cu Berkeley, care afirma doar substanța spirituală, Hume neagă orice substanță[7].

În fond, ontologia lui Hume diferă de cea a lui Berkeley și este foarte asemănătoare cu cea a lui Locke. Berkely susținuse că Dumnezeu a creat, pe de o parte, lucrurile fizice ca simple complexe de însușiri perceptive, lipsite de substanță și dinamism, iar pe de altă parte, spiritele umane ca substanțe dinamice, active. Locke gândea însă, ca și Hume, că Dumnezeu sau substanța supremă creează două substanțe, materia și spiritul, și că, la rândul lor, acestea se armonizează în ființa umană. Cei doi gânditori se deosebesc prin faptul că Locke își justifica ideile ontologice amintite ca presupoziți permise de faptele empirice, iar Hume descoperă în spatele acestor presupoziții temeiuri psihologice, începând cu obișnuința și continuând cu imaginația și credința generate de însușirile și conexiunile mai stabile ale lucrurilor sensibile.

II. 3. **Aprecieri**

Ontologia lui Hume oscilează între empirism, care certifică doar lucrurile individuale cu proprietățile lor individuale, fenomenale, perceptibile, și raționalism, care presupune raționalitatea existenței, adică faptul că existența include în sine o substanță (esență) și diferite atribute (calități) substanțiale corespunzătoare rațiunii noastre, cum ar fi cauzalitatea necesară și legitatea. Hume supune criticii presupozițiile ontologice raționaliste nu pentru a le nega semnificația (obiectul la care se referă), ci pentru a descoperi fundamentul lor în latura senzitivă a omului.

III. **GNOSEOLOGIA**

III. 1. **Originea ideilor simple și a celor complexe**

Hume considera că principalele facultăți cognitive ale spiritului sunt: *simțurile, memoria și imaginația*.

Dat fiind că memoria și imaginația se bazează pe simțuri, rezultă că toate „trăirile spiritului", adică toate cunoștințele, au o origine

[7] Cornel Damian, *David Hume*, în vol. colectiv *Istoria filosofiei moderne și contemporane*, I, Editura Academiei, București, 1984.

Universitatea Spiru Haret

empirică şi, de aceea, sunt numite generic *senzaţii*. În funcţie de sursele din care provin, senzaţiile se împart în *impresii* şi *idei*, iar ideile în *simple* şi *complexe*. *Impresiile* sunt cunoştinţe obţinute prin simţuri. Potrivit lui Hume, impresiile sunt senzaţiile propriu-zise (primare) şi pasiunile, sau, cum se exprimă el, „toate trăirile noastre mai vii, pe care le avem când auzim, vedem, sau pipăim, iubim sau urâm, sau dorim, sau voim”[8]. Geneza lor presupune două condiţii: 1) prezenţa obiectului de cunoscut şi 2) simţurile, care cuprind, pe lângă cele cinci simţuri externe, şi aşa-zisul „simţ intern”, cum îl numea Locke. Absenţa uneia din condiţii face imposibilă geneza impresiei. Pe de o parte, acolo unde lipseşte un anumit obiect sensibil, nu se formează impresiile corespunzătoare. Pe de altă parte, absenţa unui anumit simţ nu permite formarea impresiei respective.

Ideile sunt cunoştinţele dobândite prin *intelect* (prin memorie şi imaginaţie). Potrivit lui Hume, ideile sunt „trăiri mai puţin vii de care devenim conştienţi când reflectăm asupra oricăreia din senzaţiile sau pornirile amintite mai sus”[9], adică asupra impresiilor. Sau, într-o altă formulare: „Toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii”[10].

Cu alte cuvinte, o idee simplă este un fel de rememorare prin intelect a unei anumite impresii, o imitaţie mai palidă a acesteia. De aceea, Hume afirma că „gândul cel mai viu rămâne în urma celei mai palide senzaţii”[11].

Prin distincţia terminologică şi conceptuală între impresii şi idei, Hume distinge, de fapt, între simplele stări senzoriale (spirituale) şi cunoştinţele propriu-zise, care presupun o conştientizare a acestor stări. El observa îndreptăţit că Locke şi alţii au luat cuvântul idee „într-un sens foarte larg, ca stând pentru orice fel de stări ale spiritului, pentru senzaţie şi pasiuni (passions), ca şi pentru gânduri”[12]. Din această indistincţie provine, considera el, şi o anumită neînţelegere cu privire la doctrina ideilor *înnăscute*. Potrivit lui Hume, dacă prin înnăscut se înţelege ceea ce este original, nederivat din vreo trăire anterioară, atunci rezultă că impresiile sunt înnăscute, iar ideile nu. Am observa însă că şi Locke, deşi n-a distins terminologic, a diferenţiat totuşi conceptual între *simpla percepţie* şi *cunoştinţă*,

[8] D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, II, § 12, ed. cit., p. 99.
[9] *Ibidem*, II,§ 12, ed. cit, p. 99.
[10] *Ibidem*, II, § 13, ed. cit., p. 100.
[11] *Ibidem*, II,§ 11, ed. cit., p. 99.
[12] *Ibidem*, II,§ 17, nota 1.

Universitatea Spiru Haret

considerând că ideea în calitate de cunoştinţă e o stare transpusă în şi tradusă de intelect.

Ideile complexe sunt combinări de idei simple. De exemplu, „când ne gândim la un munte de aur nu facem decât să unim două idei compatibile una cu alta, *aur* şi *munte*, care ne erau cunoscute de mai înainte”[13]. La fel putem concepe şi un „cal virtuos”. Aparent, imaginaţia noastră este foarte bogată, în realitate ea este mărginită de experienţă.

Ca şi Locke, Hume consideră că ideile complexe sunt : despre relaţii, substanţe şi moduri.

Prin explicaţia dată originii ideilor, Hume este un empirist consecvent. El este empirist atât prin teza că ideile simple sunt reproduceri ale impresiilor, cât şi prin aceea că ideile complexe nu sunt decât combinări de idei simple, „care reproduc un simţământ (*feeling*) sau un sentiment (*sentiment*) anterior”[14].

Prin tezele amintite, el susţine că gândirea nu poate oferi noi informaţii în raport cu simţurile. Astfel, „întreaga materie a gândirii derivă fie din simţirea noastră externă, fie din cea internă” şi „doar amestecul şi compunerea elementelor acestei materii se află în puterea spiritului şi a voinţei”[15].

Pentru a-şi dovedi tezele empiriste, Hume aduce două argumente. *În primul rând*, argumentează că până şi ideile complexe cele mai sublime se descompun în idei simple. De exemplu : „Ideea de Dumnezeu, care desemnează o Fiinţă infinit de inteligentă, de înţeleaptă şi de bună, ia naştere din reflecţia asupra operaţiilor propriului nostru spirit prin lărgirea nelimitată a acestor atribute de bunătate şi înţelepciune”[16]. *În al doilea rând*, un om nu poate avea nici o idee simplă (nici o noţiune) dacă nu posedă senzaţia corespunzătoare, adică dacă e lipsit de simţul prin care se produce acea senzaţie sau de obiectul la care se referă. În primul caz : „Un orb nu îşi poate forma nici o noţiune despre culoare şi, la fel, un surd despre sunete”. În cel de-al doilea : „Un lapon sau un negru nu au nici o noţiune despre gustul vinului”[17].

Ce-i drept, Hume admite, ca o excepţie, şi puterea subiectului de a-şi imagina anumite idei nederivate din impresii corespunzătoare,

---

[13] *Ibidem*, II, § 13, ed. cit., p. 100.
[14] *Ibidem*, II, § 14, ed. cit., p. 100.
[15] *Ibidem*, II, § 13, ed. cit., p. 100.
[16] *Ibidem*, II, § 14, ed. cit., p. 100-101.
[17] *Ibidem*, II, § 15, ed. cit., p. 101.

Universitatea Spiru Haret

cum ar fi ideea despre o anumită nuanță de albastru. Dar, adaugă el, un caz atât de aparte nu infirmă regula generală.

III. 2. **Legile asocierii ideilor**

Hume își pune și problema *principiilor (legilor) asociației ideilor simple*. El distinge trei legi ale conexiunii ideilor: 1) legea asemănării, 2) legea contiguității (atingerii) în timp și spațiu și 3) legea cauzalității.

Potrivit *legii asemănării*, ideea despre un anumit obiect implică ideea despre alt obiect, asemănător celui dintâi. De exemplu : ideea unei fotografii se asociază cu gândul îndreptat asupra originalului.

Conform legii contiguității, ideea despre un anumit obiect se asociază cu ideea despre un alt obiect, învecinat în timp și spațiu cu primul. De exemplu, gândul despre o anumită cameră trimite la gândul despre camerele învecinate.

Datorită legii cauzalității, ideea despre un obiect socotit cauză ne conduce la gândul despre un alt obiect considerat efect. Bunăoară, gândul la o rană ne determină să reflectăm la durerea care îi urmează.

Hume mai menționează și *legea asocierii ideilor prin contrast* (între idei ce se exclud) sau *prin contrarietate* (între idei ce nu se exclud), dar el consideră că aceasta este un *amestec între cauzalitate și asemănare*. Astfel, dintre două obiecte contrare, unul îl distruge pe celălalt. În consecință, principiul contrastului implică ideea nimicirii unui obiect (legea cauzalității), iar aceasta, la rândul ei, implică ideea existenței lui anterioare (conform principiului asemănării).

Conștientizate, cele trei legi sau principii sunt niște gânduri care ne orientează intelectul în combinarea ideilor simple. Dar, trebuie precizat, legile asociației acționează chiar dacă noi nu le conștientizăm.

Dintre cele trei legi, Hume analizează pe larg principiul cauzalității. El zăbovește asupra cauzalității din mai multe motive privind importanța acestui principiu pentru cunoașterea referitoare la fapte.

II. 3. **Cunoașterea empirică și cea apriorică**

În prealabil, pentru a stabili sfera de acțiune a legii cauzalității, Hume menționează că toate obiectele rațiunii sau cercetării omenești pot fi împărțite în două categorii : „relații între idei și fapte”[18].

Cu alte cuvinte, rațiunea poate relaționa idei independent de sursa acestora, sau își extrage ideile din fapte și operează cu ele în funcție de proveniența lor.

---

[18] *Ibidem*, IV, partea I, § 20, ed. cit, p. 104.

Universitatea Spiru Haret

Din prima modalitate de cunoaştere fac parte, de exemplu, geometria, algebra, aritmetica. Potrivit lui Hume, afirmaţiile matematice sunt şi ele de sorginte sensibilă, căci tratează despre cantitate şi număr[19]. Afirmaţiile matematice sunt însă certe în mod intuitiv sau demonstrativ, pentru că ele sunt idei sau relaţionează idei despre diverse aspecte cantitativ numerice, făcând abstracţie de originea acestor idei.

În schimb, ideile sau conexiunile de idei privitoare la fapte nu mai sunt intuitive sau demonstrative deoarece „contrariul unui fapt e oricând posibil”[20], astfel încât ceea ce relevă faptele la un moment dat poate fi contrazis de starea lor viitoare.

Distincţia dintre cele două genuri de cunoaştere este reluată de Hume şi sub forma diferenţei dintre „raţionamentul demonstrativ (*demonstrative reasoning*), sau referitor la relaţii între idei şi raţionamentul moral (*moral reasoning*), sau cel privitor la fapte şi existenţă”[21].

Cel demonstrativ se bazează pe legile logice, iar cel privitor la fapte – pe relaţia dintre cauză şi efect.

O altă clasificare a ştiinţelor cu care operează Hume este cea dintre ştiinţele morale sau metafizice (*the moral or metaphisical science*) şi ştiinţele naturii (*natural philosophy*), în ultima categorie incluzând, de exemplu, geometria şi fizica[22]. Primele se fundează pe principiul cauzalităţii, ultimele – fie pe legile logice, fie pe legea cauzalităţii.

În fond, din clasificările amintite rezultă că, potrivit lui Hume, prin originea lor, toate ştiinţele sunt empirice, dar, prin modul în care îşi corelează ideile, unele (care se ocupă de om şi unele din cele despre natură) *rămân preponderent* empirice, bazându-se pe observarea faptelor şi pe principiul cauzalităţii, iar altele (cele matematice şi, am adăuga, logica) fac abstracţie de fapte, bizuindu-se pe intuiţie şi legile logice.

Nuanţând, Hume arată că şi ştiinţele empirice îşi pot trata subiectele deductiv, „considerând aprioric natura lucrurilor şi examinând rezultatele ce trebuie să decurgă din operaţiile lor”[23]. Astfel, în teoria politică, dacă admitem că natura umană e coruptibilă, vom conchide că nimeni nu trebuie investit cu autoritate nelimitată. Dar, de regulă, raţionamentele din această ştiinţă se bazează totuşi, pe experienţă. De exemplu, din experienţă şi istorie, care ne relevă marile

[19] *Ibidem*, VI, partea I, § 48, p. 135.
[20] *Ibidem*, IV, partea I, § 21, p. 105.
[21] *Ibidem*, IV, partea a II a, § 30, p. 114.
[22] *Ibidem*, V, partea I, § 48, p. 136.
[23] *Ibidem*, V, partea I, § 36, nota 1, p. 121.

Universitatea Spiru Haret

abuzuri ale conducătorilor din fiecare epocă, ajungem la aceeaşi concluzie că nimănui nu trebuie să i se acorde o încredere nelimitată.

III. 4. **Legea cauzalităţii – principiul cunoaşterii empirice**

Dată fiind distincţia dintre cele două tipuri de cunoaştere, Hume se preocupă de principiul cauzalităţii, înainte de toate, *pentru a stabili valoarea ştiinţelor empirice*, care se fundamentează pe amintitul principiu. Într-adevăr, deşi filosoful nu precizează, putem considera ca legea asemănării şi legea contiguităţii acţionează şi în ştiinţele formale, cum ar fi matematica. Dar principiul cauzalităţii corelează numai idei privitoare la fapte, pentru că numai acestea se conexează în mod cauzal. Ştiinţele empirice se ocupă, ce-i drept, şi de asemănările sau de compoziţia (şi, implicit, de contiguitatea) lucrurilor, dar ele explică lucrurile, înainte de toate, prin cauzele acestora. Totodată, ştiinţele empirice îşi propun şi predicţii, care se întemeiază, din nou, pe principiul cauzalităţii, în speţă pe ideea că aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte.

Hume analizează principiul cauzalităţii *şi pentru a putea stabili valoarea concepţiilor speculative* (*filosofice*) *şi a concepţiilor populare* care presupun că lumea se supune unor legi. Printre aceste concepţii se numără teoria lui Leibniz despre armonia prestabilită sau mecanica universală afirmată de Newton.

În fine, cauzalitatea trebuie cercetată *şi pentru că originea ei nu mai este la fel de evidentă* ca originea „asemănării" şi „contiguităţii". Legile care conexează idei care se aseamănă sau se ating (prin obiectele lor) provin, destul de clar, din experienţă, din observarea similitudinilor şi proximităţilor spaţio-temporale. În schimb, originea ideii de cauzalitate presupune mai mult decât simpla observare a faptelor.

Hume susţine că ideea cauzalităţii nu este, prin originea ei, a priori. Cu alte cuvinte, din cunoştinţa despre un obiect socotit cauză nu poate fi dedusă, independent de experienţă, cunoştinţa despre un alt obiect, considerat a fi un efect al celui dintâi. În termeni kantieni, se poate spune că noţiunea de cauză nu include analitic noţiunea de efect. În sprijinul susţinerii sale, Hume aduce două argumente. Mai întâi, el arată că efectul nu este identic cauzei sale, sau, altfel spus, viitorul nu este totuna cu trecutul. Apoi, menţionează că o anumită cauză poate produce mai multe efecte.

În consecinţă, Hume conchide că ideea cauzalităţii îşi are sursa în experienţă. El va argumenta însă că, deşi ideea de cauzalitate îşi are izvorul sau punctul de plecare în experienţă, totuşi ea nu provine în întregime din experienţă. În acest scop, arată că principiul cauzalităţii, adică ideea că între fenomene există corelaţii de la cauză la efect, este o idee complexă, care se descompune în următoarele trei idei simple :

Universitatea Spiru Haret

1) ideea de *succesiune* a două fenomene, 2) ideea de *repetare* a respectivei succesiuni şi 3) ideea de *forță* (*putere*) prin care primul fenomen îl produce pe cel de-al doilea. Primele două idei sunt empirice, de observație, şi au un corespondent real. Noi constatăm faptul real că două obiecte se succed şi constatăm, de asemeni, şi dacă respectiva conexiune se repetă sau nu. Dar ideea de forță sau putere nu mai este una de observație, căci noi nu vedem sau nu percepem în nici un fel o asemenea forță. În consecință, ideea complexă de cauzalitate nu este empirică pentru că nu sunt empirice toate ideile simple în care se descompune. Potrivit lui Hume, noi ne-am format ideea cauzalității, în speță gândul că există o putere necesară prin care un prim obiect îl produce pe un al doilea, pentru că observarea succesiunii şi a repetabilității ei ne-a generat sentimentul de obişnuință (*custom*) privind succesiunea celor două obiecte, iar datorită acestui sentiment, acestei stări psihologice, credem că două obiecte care s-au succedat repetat până în prezent se vor succeda şi în viitor, deci credem că ele sunt conexate necesar printr-o forță sau putere ascunsă. Acest sentiment de obişnuință şi de credință nu exprimă însă nici un fel de cauzalitate reală.

Hume insistă asupra faptului că trecerea de la propoziția de observație că două fenomene s-au succedat în mod repetat la propoziția că ele se succed cauzal (că se vor succeda şi în viitor) este una psihologică, generată de sentiment, iar nu una logică, fondată pe rațiune. Această trecere nu este de tip silogistic, întrucât cele două propoziții nu-s legate printr-o premisă minoră. Ea nu este nici de tip intuitiv, pentru că prima şi a doua propoziție nu sunt legate nemijlocit. În fine, tranziția respectivă nu se bazează nici pe presupoziția că mersul naturii ar fi uniform şi că viitorul va fi identic trecutului, pentru că ştim că pot să nu fie astfel. Ca urmare, Hume rămâne ferm la concluzia că trecerea de la *post hoc* la *propter hoc* se întemeiază pe latura noastră senzitivă, iar nu pe cea cognitivă.

III. 5. **Credința – criteriul veridicității**

Ca să avem încredere că ideea de conexiune se referă la fenomene reale, trebuie să avem dată şi ideea de *existență* a fenomenelor relate şi a legăturii lor.

Deoarece ideea că există fenomene şi aceea că ele se conexează în mod real sunt subiective, criteriul veridicității acestor idei îl constituie credința (*belief*) care însoțeşte ideile respective. Sentimentul credinței este indus în noi tot de experiență, căci : „Orice credință (*belief*) cu privire la fapte sau existența reală provine numai dintr-un

Universitatea Spiru Haret

obiect oarecare prezent memoriei sau simțurilor, şi dintr-o alăturare obişnuită între acesta şi un alt obiect oarecare”[24].

Dar, întrucât putem să ne imaginăm şi obiecte şi fenomene despre care nu credem că există, apare problema distincției dintre credință şi ficțiune. Deosebirea dintre ele constă în faptul că „o credință nu este nimic altceva decât o reprezentare mai vie, mai viguroasă, mai fermă şi mai stabilă a unui obiect decât ceea ce imaginația singură este vreodată în stare să atingă”[25].

III. 6. **Semnificațiile gnoseologiei lui D. Hume**

Concluzia lui Hume este că noi nu putem cunoaşte cauzalitatea necesară existentă în lucruri. Filosoful nu contestă existența unei cauzalități necesare reale, dar argumentează că aceasta nu poate fi cunoscută prin experiență.

O consecință mai generală care decurge din amintita concluzie scepticistă este că noi nu putem să susținem adevărul ideilor ştiințifice privitoare la fapte, pentru că ele se referă la cauzalitate, necesitate, adică la un nivel ontic imperceptibil şi, ca atare, incognoscibil. Prin simțuri, noi nu putem recepta nimic esențial, nu putem face ştiință. Noi putem admite doar adevărul cunoştințelor observaționale, dar pe cele din ştiințele empirice nu le putem fundamenta sau justifica teoretic.

O altă consecință a scepticismului lui Hume privind cauzalitatea este aceea că nu numai ştiințele naturii, ci şi concepțiile filosofice şi viziunile populare despre o lume cauzală şi legică sunt incerte, sunt proiecții subiective, iar nu imagini ale lumii obiective.

În fine, prin scepticismul său, Hume pune în discuție chiar şi propria sa filosofie empiristă, ca şi empirismul în general. Desigur, empirismul este îndreptățit să susțină că ştiința naturii nu poate fi obținută prin simțuri, ci presupune un aport subiectiv. Dar empirismul a condus la concluzia că acest adaos este psihologic şi fără valoare de adevăr. Demonstrând că empirismul nu poate justifica valoarea de adevăr a ştiințelor naturii, Hume a lăsat să se înțeleagă, fără să vrea, că este nevoie de o altă explicație, non-empiristă, a rolului subiectului în cunoaştere.

De fapt, explicația raționalistă a fost adoptată şi de Hume însuşi pentru cunoştințele matematice şi, mai larg, pentru raționamentele demonstrative, într-un cuvânt pentru cunoştințele *apriorice*. El a admis că, în acest caz, subiectul are un veritabil rol cognitiv, intervenind nu

---

[24] *Ibidem*, V, partea I, § 38, p. 123.

[25] *Ibidem*, V, partea a II-a , § 40, p. 126.

Universitatea Spiru Haret

prin aspectul său psihologic, ci prin nivelul său intelectual, logic. Mai exact, poziția raționalistă acceptată de Hume susține că intelectul ajunge la cunoştinţe adevărate prin intuiție şi prin legile logice pe baza cărora derivă noi adevăruri din altele, deja date.

De aceea, Hume nu este numai un filosof sceptic, aşa cum este caracterizat de Kant. Dimpotrivă, aşa cum a subliniat N. Bagdasar, el a socotit că „ştiinţele matematice, aritmetica şi algebra - mai puţin geometria, care, după el, nu posedă o unitate pentru lungime – sunt ştiinţe perfecte, ştiinţe care operează cu judecăţi apodictice, nu numai problematice”[26].

Prin distincția dintre matematică şi ştiinţele naturii, dintre „relațiile între idei” (independente de fapte) şi „fapte” (relațiile între idei privitoare la fapte), Hume este caracterizat în prezent ca precursorul „celebrei distincții între adevăruri analitice şi adevăruri sintetice, între ştiinţele formale şi ştiinţele factuale, o distincție consacrată de filosofia analitică modernă a limbajului şi a ştiinţei”[27].

Este însă de observat că distincția modernă amintită fusese anticipată şi de Leibniz prin deosebirea dintre adevăruri raționale şi adevăruri de fapt.

Deşi a admis o cunoaştere apriorică, Hume n-a intrat totuşi în contradicție cu poziția sa empiristă, considerând, aşa cum am arătat, că noțiunile matematice au şi ele o sorginte empirică. Pe de altă parte, deşi empirist, deşi a considerat că noțiunile matematice au o semnificație empirică, a putut totuşi să susțină că ele se corelează independent de experiență, gândind, implicit, că aspectele numerice, cantitative, exprimate de matematică, sunt aspecte stabile şi, deci, relativ independente de lucrurile individuale, fenomenale, aflate în permanentă schimbare şi despre care ne informează experiența.

După cum a menționat Hume însuşi, el şi-a propus să realizeze în gnoseologie un fel de revoluție kepleriană prin faptul că nu s-a mulțumit să distingă diversele facultăți cognitive, ci a urmărit să descopere şi principiile potrivit cărora acționează, aşa cum şi în astronomie, după ce s-au stabilit „mişcările adevărate, ordinea şi mărimea corpurilor cereşti, un cercetător a determinat, prin raționament, legile şi forțele de care sunt stăpânite şi conduse aceste

[26] N. Bagdasar, *Introducere*, la D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, ed. cit., p. XXXXI.

[27] Mircea Flonta, *Natura omenească şi principiile cunoaşterii în filosofia lui D. Hume.* Studiul introductiv la D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 55.

Universitatea Spiru Haret

mişcări ale planetelor"[28]. De fapt, aşa cum s-a observat, şi Hume a plecat de la ştiinţa newtoniană, dar ceea ce a reţinut el de aici a fost nu rigoarea deducţiei matematice sau a verificării experimentale, ci caracterul metaforic şi cvasimistic al atracţiei. El a pus pe acelaşi plan mecanica atracţiei şi psihologia asociaţiei, dar a considerat că legea cauzalităţii prin care se conexează ideile privitoare la fapte este un principiu psihologic perfect incomprehensibil, care depăşeşte resursele logicii abstracte[29]. Aşa cum s-a remarcat, el a găsit în evocarea (prin memorie) şi punerea în ordine a ideilor noastre o „magie naturală", un „instinct misterios"[30].

Limita gnoseologiei lui Hume rămâne aceea de a considera că în ştiinţele empirice ale naturii subiectul nu intervine activ decât sub aspectul său psihologic, care, ce-i drept, conduce la idei generale, dar nu le asigură adevărul, iar nu şi sub aspectul său logic, care conferă certitudine, aşa cum se întâmpla în cunoaşterea apriorică.

Totuşi, aşa cum va recunoaşte Kant mai târziu, Hume l-a trezit din somnul dogmatic, adică, înţelegem noi, din dogma că subiectul empiric s-ar comporta doar pasiv, receptiv.

Stimulat de Hume, Kant va elabora o nouă teorie despre unitatea dintre cunoaşterea empirică şi cea apriorică, argumentând că şi în cunoaşterea empirică subiectul intervine activ nu sub aspectul său psihologic, ci sub cel logic şi, în genere, cognitiv.

IV. **ANTROPOLOGIA**

IV.1. **Natura umană**

Gnoseologia lui D. Hume se răsfrânge asupra concepţiei lui despre om. El a arătat că toate ştiinţele întreţin anumite raporturi cu natura umană, în care se află fundamentul oricărei ştiinţe. Dat fiind că toate ideile provin din senzaţii, rezultă că omul este precumpănitor o fiinţă sensibilă, strâns legată de experienţă. Chiar şi ca fiinţă intelectuală, se conduce nu numai după legile logice, ci şi, de cele mai multe ori, în cazul raţionamentelor cu privire la fapte, potrivit unor tendinţe psihologice, generate de experienţă.

Omul nu este însă numai un fundament al cunoaşterii, numai o fiinţă contemplativă. El este şi o fiinţă socială şi, totodată, activă. Hume

---

[28] D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, I, § 9, ed. cit., p.13.

[29] L. Brunschvicq, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, Paris, 1922, p.17.

[30] Jean Laporte, *L'idée de nécéssité*, P.U.F., Paris, 1941, p.12.

Universitatea Spiru Haret

nu împărtăşeşte nici poziţia filosofiei morale, care consideră că omul este o fiinţă mai mult sociabilă şi activă, bazată pe sentiment şi gust, prin care valorifică lucrurile, precum şi, adaugă Hume, pe voinţă, prin care omul decide, nici poziţia filosofilor intelectului care îl concep pe om ca fiinţă mai mult cugetătoare. Potrivit lui, „cel mai desăvârşit caracter … e între aceste două extreme”[31], cunoaşterea şi viaţa socială activă nefiind opuse, întrucât ultima o presupune pe prima, iar aceasta trebuie cultivată în vederea celei din urmă. În acest sens, adaugă că însăşi natura îi cere omului ca ştiinţa lui „să fie omenească şi să aibă un raport direct cu viaţa şi societatea” sau îl îndeamnă „Fii un filosof, dar, cu toată filosofia ta, fii totuşi un om”[32].

Aşadar, înţelegând omul ca fiinţă dual㠄 pe de o parte, contemplativă, pe de altă parte, sociabilă şi activă, Hume caracterizează natura umană printr-o serie de facultăţi: simţuri, intelect, afectivitate, voinţă, precum şi prin rezultatele corespunzătoare acestora şi anume: impresii, idei, sentimente, volităţiuni. Aşa cum s-a observat, „o asemenea determinare a naturii umane se opune raţionalismului abstract, rupe cu ideea unei substanţe cugetătoare sau de alt gen, ca fiind esenţa fiinţei umane, cu ideea fiinţei umane (naturii umane) ca automat care săvârşeşte un destin implacabil sau care nu este altceva decât exemplu pentru ilustrarea puterii divinităţii”[33]. Detaliind aprecierea amintită, am spune că, prin accepţia dată de el naturii (esenţei) umane, Hume nu este nici substanţialist, nici raţionalist. Nu este substanţialist întrucât contesta nu existenţa, ci faptul că, pe baze empiriste, s-ar putea cunoaşte existenţa unei substanţe, a unei entităţi de sine stătătoare, în speţă a unui spirit, care s-ar afla „în spatele” capacităţilor şi manifestărilor umane, ca suport al acestora; de altfel, el se îndoieşte expres de existenţa unei vieţi viitoare, adică a unui spirit (suflet) de sine stătător. Nu este raţionalist întrucât, deşi nu neagă o anumită influenţă a raţiunii şi ideilor asupra sufletului uman, totuşi el nu afirmă un primat al acestora asupra celorlalte componente ale subiectivităţii umane; dimpotrivă, potrivit lui, omul ca subiect cognitiv este eminamente o fiinţă sensibilă, căci ideile sale ar fi reductibile la impresiile sale, iar ca subiect moral şi, în genere, activ, este o fiinţă determinată, mai ales, de obişnuinţe şi pasiuni, chiar dacă unele din acestea ar corespunde şi unora din ideile sale.

---

[31] D. Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, I, ed. cit., p.7.

[32] *Ibidem*, p.8.

[33] Gh.Al. Cazan, *Introducere în filosofie,* vol.II: *Filosofia medievală şi modernă*, Editura Actami, Bucureşti, 1996, p.169.

Universitatea Spiru Haret

IV.2. **Libertatea umană**

În strânsă legătură cu modul în care a caracterizat natura umană, Hume va înțelege şi libertatea ca atribut definitoriu al omului. Ca şi ceilalți filosofi, va considera că libertatea survine prin voința umană, deci prin una din componentele naturii umane aflată în corelație cu celelalte.

În primul rând, Hume va argumenta, în spirit empirist, că noi nu putem admite în mod cert că voința deține în sine o putere sau o forță prin care ar fi cauza acțiunilor noastre corporale sau a celor mintale. Spre deosebire de Descartes, care considera că faptul cauzalității ne e accesibil în noi înşine, sau de Berkeley, care opina că avem o percepție imediată a forței sau a activității voinței noastre, Hume, ca şi Malebranche, susține că noi n-avem deloc experiența unei acțiuni eficiente a voinței noastre asupra corpului nostru. Noi constatăm doar faptul că „mişcarea corpului nostru urmează comanda voinței noastre", dar nu suntem conştienți de „operația sau energia prin care voința îndeplineşte o operație atât de extraordinară"[34], adică nu avem nici un sentiment al puterii prin care voința este capabilă de a produce mişcare. Similar, Hume susține că şi legătura dintre ideile noastre este la fel de incomprehensibilă, căci noi nu simțim nici o forță prin care spiritul (în speță, voința) le poate asocia, adică nu-l resimțim ca factor activ, ca agent. Ca şi în cazul fenomenelor externe, noi constatăm doar faptul că două evenimente (în acest caz, idei) se alătură în mod constant şi, datorită obişnuinței de a trece cu gândul sau imaginația de la un obiect (idee) la un alt obiect (idee), de a le conexa, resimțim această conexiune, avem o impresie despre ea „şi acest sentiment este originalul ideii pe care o căutăm"[35] (de putere sau conexiune necesară). Dar, deşi conchide că ideea despre o putere necesară a voinței nu provine din experiență, ci exprimă un simțământ intern produs de obişnuința de a conexa obiectele prin gând sau imaginație, totuşi Hume nu contestă deloc existența acestei puteri voluntare, aşa cum nu negase nici existența unei conexiuni necesare *in re*.

În al doilea rând, plecând de la ideea că orice fenomen are o cauză, Hume conchide că şi voința este cauzată în mod necesar. Şi anume, el susține că voința, despre care arătase că nu putem şti că s-ar cauza pe sine, prin propria ei putere, depinde, de regulă, de „motive"[36], sau, mai larg, de „motivele" şi „înclinațiile" oamenilor[37].

---

[34] D. Hume, *op. cit.,* p.139.
[35] *Ibidem*, p.151.
[36] *Ibidem*, p.159.
[37] *Ibidem*, p.156.

Universitatea Spiru Haret

El consideră că „aceleaşi motive produc întotdeauna aceleaşi acţiuni”[38]. Printre motive, sunt enumerate „ambiţia, zgârcenia, egoismul, vanitatea, prietenia, generozitatea, solidaritatea”[39]. La rândul lor, motivele oamenilor sunt puse în legătură îndeosebi cu „fiecare trăsătură particulară a caracterului şi situaţiei lor”[40], deoarece „anumite caractere” au „o putere sigură şi determinată de a produce anumite sentimente”[41], care înrâuresc constant acţiunile. În fine, caracterele depind şi ele de „marea forţă a obişnuinţei şi educaţiei care modelează spiritul uman din copilărie şi îi imprimă contururile unui caracter ferm şi stabil”[42]. În sinteză, motivele, aşa cum sunt înţelese de Hume, se prezintă îndeosebi ca sentimente, care îşi au sursa nu atât în constituţia biologică a omului, cât în caracterul său şi, implicit, în obiceiurile şi educaţia sa. De aici rezultă că el admite că voinţa este „mişcată”, din interior, atât de facultatea afectivităţii, cât şi de intelect, care, prin ideile sale, poate genera sentimente, iar din exterior, atât de mediul natural, începând cu însuşi organismul uman, cât şi de cel social. Hume explică neregularităţile care apar în conduitele oamenilor tocmai prin interferenţa cauzelor care îi determină. De exemplu: un om cu o fire îndatoritoare poate da un răspuns arţăgos pentru că „el are însă dureri de dinţi sau nu a cinat”[43].

Plecând de la premisa că voinţa omului este cauzată în mod necesar, Hume îşi propune „un proiect de reconciliere în problema libertăţii şi necesităţii”[44]. El nu va nega libertatea umană, dar îi va conferi un anumit înţeles. Potrivit lui, libertatea nu constă într-o voinţă acauzală, sau, ceea ce revine la acelaşi lucru, într-o voinţă care să rezide în sine, în propria sa putere, de altfel incognoscibilă cu mijloace empirice, în experienţă. Ca şi Spinoza, va conchide că libertatea înseamnă o acţiune voluntară în care voinţa decide independent de constrângeri exterioare, dar nu şi de orice motive, căci, se subînţelege, propriile sale decizii corespund naturii interne a omului. Sau, cum se exprima Hume însuşi: „Prin libertate, deci, putem înţelege numai o putere de a acţiona sau de a nu acţiona potrivit cu deciziile voinţei”[45].

---

[38] *Ibidem*, p.154.
[39] *Ibidem*, p. 154-155.
[40] *Ibidem*, p.159.
[41] *Ibidem*, p.160.
[42] *Ibidem*, p.157.
[43] *Ibidem*, p.159.
[44] *Ibidem*, p.164.
[45] *Ibidem*, p.165.

Universitatea Spiru Haret

De exemplu, observa el, dacă hotărâm să ne odihnim sau să ne mişcăm, suntem liberi dacă putem face acest lucru şi orice om are o asemenea libertate dacă nu e prizonier şi în lanţuri, adică dacă nu e supus unei constrângeri exterioare şi opuse voinţei sale.

V. **ETICA**

Conciliind necesitatea cu libertatea, Hume va înţelege omul şi ca fiinţă morală. Într-adevăr, aşa cum va argumenta, morala se fundamentează teoretic atât pe doctrina necesităţii, cât şi pe aceea a libertăţii. El arată că necesitatea, aşa cum a fost definită de propria sa concepţie, constituie fundamentul moralei deoarece conduitele morale n-ar fi posibile fără faptul că anumite caractere au „o putere sigură şi determinată de a produce anumite sentimente" şi că aceste sentimente au „o înrâurire constantă asupra acţiunilor"[46]. Libertatea este şi ea fundamentală pentru moralitate, căci acţiunile umane care pot fi apreciate ca morale, stârnind fie aprobare, fie aversiune, fie laudă, fie dojană, sunt cele care nu derivă în întregime din constrângeri exterioare, ci „sunt indicaţii ale caracterului, pornirilor şi înclinaţiilor interne"[47].

Desigur, nu orice caracter şi, deci, nu orice sentimente au caracter moral. Hume observa că omul aprobă ca morale caracterele care contribuie la asigurarea păcii şi securităţii sociale şi le dezaprobă pe cele care dăunează societăţii. În consecinţă, el arată că morala presupune sentimentele de prietenie, generozitate şi solidaritate, adică pe acelea legate de interesul armoniei între oameni şi al convieţuirii lor sociale.

Având în vedere faptul că sentimentele morale închid în ele o atitudine faţă de interesele favorabile comunităţii umane şi de cele potrivnice ei, Hume avansează următoarea presupoziţie: „se poate deci presupune în mod rezonabil că sentimentele morale apar, fie nemijlocit, fie mijlocit, dintr-o reflecţie asupra acestor interese opuse"[48]. Această presupoziţie pare să indice ca sursă ultimă a moralei reflecţia, iar nu sentimentele, aşa cum afirmase anterior.

Aparent contradictorie, concepţia lui Hume despre izvorul moralei a căpătat interpretări diferite sau chiar opuse. Albert Rivaud apreciază că, potrivit filosofului scoţian, există în noi o natură morală, suprapusă celei fizice şi celei intelectuale şi bazată pe sentimentele

---

[46] *Ibidem*, p.160.
[47] *Ibidem*, p.168.
[48] *Ibidem*, p.171.

Universitatea Spiru Haret

primitive de bunăvoinţă (bienveillance) şi justiţie[49]. Höffding, dimpotrivă, este de părere că Hume admite, ca şi Spinoza, importanţa ideilor pentru dezvoltarea sentimentelor, dar i se opune prin teza că aprecierile morale nu exprimă raporturi obiective şi eterne[50]. Mai recent şi mai nuanţat, dar, totuşi, contradictoriu, la noi M. Flonta afirmă, pe de o parte, că „urmându-i pe influenţii moralişti englezi din generaţia imediat anterioară, Shaftesbury, Hutcheson şi Butler, Hume întemeiază distincţia dintre virtute şi viciu pe sensibilitate, nu pe raţiune”[51], iar pe de altă parte, că, „deşi subordonată simţirii, raţiunea este, deci, totuşi esenţială în viaţa morală, căci ea dezvăluie ceea ce e util în raport cu un scop, condiţionând astfel, până la urmă, aprobarea sau dezaprobarea morală a pasiunilor şi acţiunilor oamenilor” şi fiind „sursa acelor reguli generale ale dreptăţii”[52].

Prin ideile sale, Hume îndreptăţeşte mai mult sau mai puţin fiecare din aprecierile amintite. El afirmă atât autonomia moralei, cât şi legăturile ei cu celelalte forme ale cunoaşterii şi culturii. Autonomia o explică mai ales prin facultăţile (sursele) şi elementele subiective specifice pe care se întemeiază: voinţa liberă deschisă spre semeni, sentimentele altruiste, deci caracterul, deci obiceiurile şi educaţia. Prin chiar semnalatele succesiuni cauzale, Hume arată foarte clar că voinţa morală este determinată nemijlocit de sentimente şi că acestea se află în relaţie cu obiceiurile şi educaţia, deci şi cu ideile. În ce priveşte raportul sentimente – idei, el menţionează, mai întâi, că ideile semnificative moral nu sunt cele abstract-speculative, cum ar fi reflecţiile filosofice despre ordinea lumii, ci sunt cele privitoare la viaţa şi mediul concret al vieţii omului. S-ar putea înţelege că, aşa cum ideile viabile sunt cele generate de impresii, de contactul practic-sensibil al omului cu lucrurile şi semenii, tot aşa şi sentimentele îşi au sursa în acelaşi contact, în acelaşi ghem de relaţii cu lumea şi ceilalţi şi, deci, în impresiile şi ideile corespunzătoare. Dar Hume vorbeşte nu numai de faptul că ideile pot genera sentimente, ci şi de o pre-dispoziţie afectivă a omului pentru anumite idei şi, respectiv, pentru anumite relaţii şi interese. În acest sens, el spune: „spiritul omului este format în aşa fel de natură încât resimte imediat sentimentul de aprobare sau oprobriu la apariţia anumitor caractere, înclinaţii şi

---

[49] Albert Rivaud, *Histoire de la philosophie*, vol.IV, P.U.F., Paris, 1962, p. 537 şi urm.

[50] Harald Höffding, *op. cit.,* ed. cit., p.458-459

[51] Mircea Flonta, *op. cit.,* p. 39.

[52] *Ibidem*, p.40.

Universitatea Spiru Haret

acțiuni”[53]. Şi chiar dacă sentimentele morale apar dintr-o reflecție asupra acestor caractere etc., ele apar, cum precizează filosoful, nu numai indirect, ci şi direct, adică spontan, intuitiv, încât devin coprezente, fiind ireductibile la reflecție. De aceea, putem conchide că la Hume, ca şi la Rousseau, morala se originează în sentimente, iar rolul moral al rațiunii, deşi esențial, nu devine totuşi determinant.

Hume îşi pune şi problema relației dintre morală şi religie, mai ales sub forma raportului lor ideatic. Fără să justifice cognitiv ideile religioase şi fără să dizolve morala în religie, el subliniază înrâurirea ideilor religioase asupra celor morale. Concret, afirmă că, indiferent dacă raționează corect sau nu, „oamenii … trag multe concluzii din credința într-o existență divină şi presupun că Divinitatea va pedepsi viciul şi va răsplăti virtutea, dincolo de ceea ce apare în cursul obişnuit al naturii”[54]. Prin ideea lor că Dumnezeu este garant al moralității, oamenii vor fi influențați să respecte mai mult normele morale şi legile statului. Hume conchide că bunii cetățeni şi politicieni trebuie să admită religia tocmai pentru că aceasta are rolul de a frâna pornirile imorale şi încălcările legilor.

Prin empirismul său, Hume propune o filosofie academică sau sceptică, prin care recuză valoarea teoretică a ideilor ştiințifice şi a normelor morale, dar nu şi importanța lor practică, aceea de a asigura civilizația şi solidaritatea umană.

[53] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, ed. cit., p.171.
[54] *Ibidem*, p.209.

Universitatea Spiru Haret

B. **RAȚIONALISMUL**

Principiile raționalismului

După cum am arătat anterior, în capitolul *Principiile empirismului*, opoziția dintre empirism şi raționalism nu este absolută, între cele două orientări existând şi unele interferențe. Aşa cum nu există un empirism pur, tot aşa nu există nici un raționalism pur. John Cottingham consideră că, în contemporaneitate, contrastul dintre empirism şi raționalism s-a relativizat datorită următoarelor rațiuni: „1) programul reducționist… de a reduce ştiința la o mulțime de propoziții de observație «extrase» din realitate este irealizabil; 2) distincția dintre observație şi teorie este ea însăşi foarte problematică; 3) (parțial ca o consecință a primelor două puncte) distincția dintre demersurile intelectuale pe care le denumim «ştiință» şi «metafizică» este departe de a fi netă”[1].

Totuşi, aşa cum am precizat şi în capitolul sus-amintit, clasificarea gânditorilor moderni din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea în empirişti şi raționalişti rămâne valabilă pentru că există realmente un set de idei comune fiecărui grup de gânditori înrudiți.

Potrivit aceluiaşi comentator, gruparea laolaltă a lui Descartes, Spinoza şi Leibniz sub sintagma *raționaliştii moderni* este justificată de următoarele „elemente” comune, care sunt importante şi pentru orizontul ştiințific şi filosofic contemporan: 1) încrederea că folosirea corectă a rațiunii duce la depăşirea viziunii naive asupra lumii şi precauția față de datele oferite de simțuri; 2) ideea că universul e ordonat şi că orice aspect al lui e, principial, accesibil intelectului; 3) ideea că matematica constituie un model pentru unificarea întregii cunoaşteri; 4) ideea că în natură există raporturi necesare şi că adevărul ştiințific şi filosofic trimite la ceea ce nu poate fi altfel[2].

---

[1] John Cottingham, *Raționaliştii: Descartes, Spinoza, Leibniz,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p.16.

[2] *Ibidem*, p.25.

Universitatea Spiru Haret

În continuare, ne propunem să redăm mai complet principiile raționalismului, având în vedere principalele domenii pe care le-a abordat.

În plan ontologic, raționaliștii au afirmat următoarele teze:

1) Dumnezeu (substanța supremă) a creat şi ordonat lumea, fără a mai interveni ulterior în evoluția ei, ci ființând sau dincolo de lume, transcendent (cum gândeau Descartes şi Leibniz), sau înlăuntrul acesteia, imanent (cum a susținut Spinoza);

2) lucrurile individuale depind de substanța şi de atributele pe care se întemeiază şi care fie au fost create de Dumnezeu (potrivit lui Descartes şi Leibniz), fie aparțin lui Dumnezeu însuşi (conform lui Spinoza);

3) substanța şi atributele pe care se întemeiază lucrurile există de sine stătător, chiar dacă intră în alcătuirea lucrurilor; atributele fenomenelor fizice sunt întinderea şi mişcarea mecanică, cum susțineau şi empiriştii, la care Leibniz adaugă şi autodinamismul, precum şi finalitatea pentru organismele vii; atributul fenomenelor psihice umane este gândirea.

Aşa cum rezultă din chiar formularea filosofemelor ontologice comune, acestea nu exclud nici unele deosebiri privind întrebarea dacă Dumnezeu este transcendent sau imanent lumii şi, prin urmare, chestiunea dacă lucrurile se întemeiază pe substanțe secunde create de Dumnezeu, sau pe atributele lui Dumnezeu însuşi. O altă diferență există între Descartes şi Leibniz în legătură cu substanțele secunde, admise de amândoi. Descartes a susținut că Dumnezeu a creat două tipuri de substanțe secunde, materia întinsă şi spiritul cugetător, prima ca temei al fenomenelor fizice, a doua ca substrat al fenomenelor psihice, prima fiind unică, aceeaşi pentru toate corpurile fizice şi, deci, având un caracter general, a doua fiind multiplă ca şi sufletele umane şi diferită de la un suflet la altul (chiar dacă, în ce priveşte gândirea, diferențele privesc accidentele) şi, deci, având un caracter individual. În schimb, Leibniz a gândit că Dumnezeu a creat o infinitate de substanțe secunde, monadele, şi că fiecare are un caracter ideal, energetic şi individual, bine distinct de al celorlalte, deşi, pe ansamblu, ele se grupează în trei tipuri corespunzătoare celor trei regnuri ale naturii: mineral, organic şi uman. În viziunea sa, orice existent, fie abiotic, fie organism viu (înzestrat cu suflet animal), fie om (definit prin spirit), este un agregat de monade (de atomi ideali) şi se diferențiază de alte existențe în mod substanțial, iar nu accidental, prin tipul monadic constituent şi, în genere, prin întreg agregatul monadic. Dar şi el a susținut că fenomenele fizice se disting în manifestările lor

Universitatea Spiru Haret

exterioare prin întindere şi mişcare mecanică, deşi în interior sunt forţe autoactive, iar sufletele umane – prin gândire.

În domeniul gnoseologic, toţi raţionaliştii au susţinut următoarele principale idei:

1) raţiunea (intelectul) constituie facultatea cognitivă fundamentală;

2) cunoştinţele raţionale intuitive şi cele deductive sunt fundamentale (în raport cu cele empirice) şi autentice (adevărate);

3) simţurile sunt, de regulă, înşelătoare;

4) cunoştinţele sensibile sunt, de obicei, incerte, dar pot fi şi veridice în măsura în care le confirmă pe cele raţionale.

Metodologic, raţionaliştii au preferat metoda intuitiv-deductivă de tip matematic, pe care a teoretizat-o Descartes.

Antropologic, raţionaliştii au conceput omul ca fiinţă eminamente raţională, fără să-i neglijeze nici latura senzorial-perceptivă, nici pe cea afectivă, explicată prin relaţiile ei cu simţurile şi raţiunea, şi nici pe cea voluntară, corelată, la rândul ei, cu afectele şi, mai ales, cu adevărurile obţinute prin raţiune.

În plan etic, fără a se dezice de principiile moralei religioase, raţionaliştii au fost adepţii unei morale întemeiate pe cunoaştere autentică, pe adevăr.

Universitatea Spiru Haret

B.1. *RENÉ DESCARTES*

I. **REPERE BIOBIBLIOGRAFICE**

René Descartes s-a născut la 31 martie 1596 la Touraine, în familia unui nobil. Somatic, a fost de la început fragil şi maladiv. În schimb, spiritual, era de mic foarte iscoditor, motiv pentru care tatăl său îl numea încă de pe atunci filosoful.

În biografia sa spirituală se disting trei etape.

În prima etapă, tânărul René *a căutat adevărul în cărţi*. Între 1604-1612 a studiat la colegiul iezuit din La Flèche. Aici a învăţat limbile clasice şi disciplinele umaniste, fizica şi filosofia de tip scolastic şi, mai ales, matematica. De altfel, ulterior, va crea geometria analitică prin aplicarea algebrei la geometrie. În 1613 s-a dus la Paris, unde, după ce a legat mai multe prietenii (între care cu abatele Mersenne, pe care îl cunoştea din timpul colegiului) şi a cunoscut viaţa agitată a capitalei, s-a retras timp de doi ani într-un cartier solitar, dedicându-se studiului şi reflecţiei. De pe acum va adopta el în viaţă deviza *Bene qui latuit bene vixit* (Cine se ascunde bine trăieşte bine). În aceşti ani îşi ia gradele în drept civil şi canonic la Universitatea din Poitiers. La sfârşitul studiilor nu reuşise să afle adevărul în cărţi. De fapt, după cum va menţiona în lucrarea sa *Discurs despre metodă*, chiar la terminarea colegiului rămăsese nemulţumit de învăţătura primită pentru că nu-i oferise o viziune unitară asupra diverselor cunoştinţe şi nici o modalitate de justificare a veracităţii lor. Ce-i drept, matematica îi furniza cunoştinţe certe, dar, deocamdată, Descartes nu întrevedea faptul că metoda ei ar putea fi aplicată universal.

În cea de-a doua etapă a evoluţiei sale, *Descartes s-a hotărât să studieze „marea carte a lumii”,* adică să îşi folosească restul tinereţii „călătorind, studiind viaţa de la curte şi din armată, frecventând oameni cu diverse temperamente şi de diverse condiţii, acumulând experienţe” şi punându-se la încercare în împrejurările pe care viaţa i le oferea[1]. Deşi în lucrarea *Discurs despre metodă* menţionează că se

[1] René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*. Traducere de Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc, Editura Academiei, Bucureşti, 1990, p.117.

Universitatea Spiru Haret

decisese să studieze marea carte a lumii încă de la absolvirea gimnaziului, totuşi el s-a cufundat în noua carte abia după absolvirea studiilor universitare. În 1617 s-a angajat ca voluntar în armata olandeză a lui Maurice de Nassau, prinţ de Orange, protestant. În 1619 trece cu armata lui Maurice, prin Danemarca, în Germania. Aici asistă la Frankfurt la încoronarea împăratului Ferdinand al II-lea. Apoi, îl părăseşte pe Maurice şi intră în armata ducelui de Bavaria, care va lupta împotriva Bohemiei răsculate, în războiul de 30 de ani (1618-1648). În 1620 se află cu armata ducelui bavarez la Ulm, în Bavaria, şi, probabil, asistă la bătălia de la Muntele Alb (lângă Praga), când Frederic al V-lea, regele Bohemiei, susţinător al protestanţilor, îşi pierde tronul. În 1621 trece în armata contelui de Bucqouy, apoi reintră în Olanda. În acelaşi an, 1621, se reîntoarce în Franţa şi îşi vinde averea (câteva domenii) pentru a-şi asigura independenţa materială. Călătoreşte în Elveţia, Tirol, Italia. În 1628 părăseşte Franţa şi se stabileşte în Olanda, o ţară mai tolerantă pentru libera cugetare. Cu stabilirea în Olanda se încheie cea de-a doua şi începe cea de-a treia etapă a itinerariului său spiritual. După cum mărturiseşte în *Discurs*, Descartes nu aflase adevărul nici în „marea carte a lumii". El întâlnise la oamenii aparţinând altor popoare nu unele şi aceleaşi idei, ci o diversitate de obiceiuri, astfel că învăţase doar să fie mai tolerant şi să nu se încreadă în puterea exemplului sau a tradiţiei de a exprima adevărul.

În cea de-a treia etapă a aventurii lui în cunoaştere, Descartes va căuta adevărul în sine însuşi. El avusese ideea acestei noi modalităţi cognitive încă din anul 1619. Astfel, în noaptea de 10 noiembrie 1619, în timp ce se afla cu armata ducelui bavarez în cantonament la Neuburg, pe Dunăre, a avut un vis în care i s-a relevat ideea unei noi metode de a descoperi adevărul prin examinarea propriei conştiinţe. Desigur, metoda sa este un fruct nu al visului său, ci al cercetărilor şi învăţămintelor sale de până atunci. Deşi a avut viziunea noii metode încă din 1619, iar apoi a practicat-o în matematică şi în alte cunoaşteri particulare, totuşi Descartes nu o va folosi în elaborarea unui nou sistem filosofic decât după 1628. Aşadar, în cea de-a treia etapă a activităţii sale, căutând adevărul în sine, Descartes se va dedica redactării lucrărilor lui filosofice.

În aceeaşi perioadă, deşi renunţase la mariaj, Descartes a avut totuşi o fiică naturală, Francine, născută în 1635, dar decedată curând, în 1640, an în care el îşi va pierde şi tatăl. Între timp, devenise deja un filosof renumit. În 1649 a acceptat invitaţia reginei Cristina a II-a a Suediei de a o iniţia personal în filosofie, a plecat la Stockholm, dar, din cauza climei aspre şi a programului matinal al întâlnirilor cu

Universitatea Spiru Haret

regina (pentru care era obligat să se scoale la 5 dimineața) a contractat o răceală fatală şi a murit la 11 februarie 1650.

Principalele sale lucrări: *Regulae ad directionem ingenii* (*Reguli pentru îndrumarea minții*), elaborată în latină în 1628, dar apărută postum în 1701; *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences* (*Discurs despre metoda de a ne conduce raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*), publicat în 1637 ca introducere la micile tratate *Dioptrica*, *Meteorii* şi *Geometria*, care constituiau părţi dintr-o lucrare mai amplă, *Le monde* (*Lumea*), retrasă de autor de la tipar în 1633 pentru că aflase de condamnarea lui Galilei şi se temea de a nu-i împărtăşi soarta, ca şi ideile; *Meditationes de prima philosophia*, 1641 la Paris şi 1642 la Amsterdam; *Principia philosophiae* (*Principiile filosofiei*), 1644 (când reapare şi *Discursul* tradus în latină); *Les passions de l'âme* (*Pasiunile sufletului*), 1649 (lucrarea fusese scrisă în 1645-46 la solicitarea prinţesei palatine Elisabeta). *Meditaţiile* şi *Principiile* vor fi publicate şi în traducere franceză, în 1647. De observat că, prin publicarea lucrărilor sale în franceză, unele din ele chiar la prima ediţie, Descartes a contribuit la constituirea limbajului filosofic francez şi la impunerea francezei ca limbă de comunicare între savanţii şi filosofii acelui timp.

II. **ONTOLOGIA**

II.1. **Substanţa supremă sau Dumnezeu**

Din punct de vedere general filosofic, Descartes afirmă un *monism substanţialist de tip deist.* El admite o substanţă supremă, Dumnezeu. Susţine că substanţa supremă este perfectă şi, ca atare, există, şi, anume, există prin sine însăşi, adică îşi este propria cauză. Depinzând numai de sine, Dumnezeu posedă o libertate absolută, fiind singura fiinţă pe deplin liberă. Aşadar, în sensul ei cel mai general, libertatea înseamnă afirmare a ceva prin sine, independent. Alte atribute ale lui Dumnezeu sunt unicitatea, ubicuitatea, eternitatea (ca durată continuă, intemporală), caracterul spiritual, iar nu corporal (căci, prin divizibilitatea sa, corpul întins e minat de pluralizare şi, deci, imperfect), precum şi caracterul moral (bunătatea desăvârşită).

În configurarea ontologiei sale, Descartes trece de la monismul deist la *dualism*. El susţine că substanţa supremă sau Dumnezeu a creat două substanţe secunde, independente una de alta: *res extensa* (lucrul întins) şi *res cogitans* (lucrul cugetător).

Universitatea Spiru Haret

II.2. ***Res extensa* şi lumea fizică**

Prin *res extensa*, Descartes explică lumea fenomenelor fizice. El susţine că Dumnezeu a creat *res extensa* ca materie haotică, i-a stabilit legi şi i-a dat un prim impuls, fără să mai intervină ulterior în evoluţia ei.

Substanţa întinsă sau natura corporală *este identificată de Descartes cu întinderea.* Altfel spus, întinderea este o substanţă[2], materia, adică nu are nevoie de altceva ca să existe, în afară, desigur, de Dumnezeu. Rezultă, aşa cum remarcă un interpret, că Descartes, spre deosebire de Locke, înţelege substanţa materială ca fiind totuna cu esenţa lucrurilor, iar nu un suport pentru însuşirile lor esenţiale[3].

Identificând materia cu întinderea, Descartes o identifică, totodată, cu *corpul în genere*, definit prin întindere, şi o diferenţiază de corpurile individuale. Astfel, materia, ca întindere în genere sau corp în genere, este *unică* şi *indestructibilă*, în timp ce corpurile individuale sunt *multiple* şi *perisabile*. Este unică în sensul că nu se divide în mai multe întinderi separate între ele, ci e una singură pretutindeni. Fiind unică, este şi *unitară*, adică e la fel în toate părţile ei. Unică şi unitară, este totuna cu *plinul* şi exclude vidul absolut, căci acesta ar face ca întinderea să se rupă şi, deci, să dispară.

Descartes consideră că, alături dar independent de materie, o altă dimensiune fundamentală a lucrurilor este *mişcarea*.

Potrivit lui Descartes, mişcarea este, ca şi materia, o *substanţă secundă* pentru că îşi are izvorul în Dumnezeu, care o introduce în materie, şi depinde numai de el. Fiind o substanţă secundă, mişcarea este şi *invariabilă*, astfel că, odată creată de Dumnezeu, întreaga cantitate de mişcare se conservă.

Descartes consideră că, la nivelul materiei în ansamblu, mişcarea nu e posibilă nici în linie dreaptă, cum gândea Democrit, căci nu există vid care să fragmenteze materia şi în care să cadă aceste fragmente, nici prin comprimarea sau dilatarea materiei, cum înţelesese Aristotel, căci întinderea nu se compresează şi nu se rarefiază. Descartes conchide că mişcarea se desfăşoară *în cerc sau sub forma unui vârtej* în jurul anumitor centre, adică prin deplasarea concomitentă circulară a tuturor părţilor unui inel închis.

Este de observat că originarea mişcării în Dumnezeu, de unde rezultă că mişcarea este o substanţă şi că se conservă, depinde de identificarea materiei cu întinderea. Într-adevăr, ca dimensiune cantitativă, perceptibilă şi inteligibilă, întinderea constituie un aspect exterior,

---

[2] René Descartes, *Principiile filosofiei*, II, 4, 16.

[3] O. Hamlin*, Le système de Descartes*, Alcan, Paris, 1911.

Universitatea Spiru Haret

geometric, lipsit de autodinamism, ca şi de gândire, care, la rândul ei, ar presupune un subiect activ şi plin de conţinut, capabil să se raporteze la altceva şi, totodată, să se autoraporteze. Totodată, ideea că mişcarea nu numai se naşte, ci şi se conservă datorită lui Dumnezeu decurge din aceeaşi înţelegere a materiei ca întindere imobilă, căci, lipsite de liantul materiei, secvenţele mişcării sunt discontinue, independente una de alta şi nu se pot conserva de la un moment la altul decât printr-un factor exterior, supranatural. La fel, ideea că mişcarea este turbionară derivă, am arătat, din aceeaşi noţiune de materie.

Descartes înţelege mişcarea numai ca deplasare mecanică a corpurilor geometrice, nu şi ca energie potenţială, ca element intern, dinamic şi negeometric al realităţii. Parţial valabilă, concepţia sa va fi depăşită de Leibniz, care va lua în considerare şi mişcarea ca automişcare, ca energie internă.

Reducând mişcarea la deplasarea mecanică, iar materia la întindere, Descartes, pe lângă faptul că trebuie să admită un prim impuls divin, nu reuşeşte să explice nici posibilitatea mişcării de a se propaga printr-o materie inelastică, dură, de o impenetrabilitate geometrică. De aceea, deşi afirmă că mişcarea ar produce divizarea materiei, totuşi nu poate justifica această susţinere.

De la analiza întinderii şi mişcării în genere, Descartes trece la lucrurile întinse şi supuse mişcării.

În filosofia sa a naturii, Descartes defineşte lucrurile prin însuşiri pe care Locke le va denumi „calităţi primare". El consideră că asemenea însuşiri sunt: *forma* (*figura*) lucrurilor întinse, *cantitatea*, adică „mărimea" şi „numărul" formelor, *locul* şi *timpul* (durata)[4]. Corpul nu posedă însă „puterea de a se mişca singur şi, la fel, de a simţi ori cugeta"[5]. În schimb, el este „ceva perceptibil" (şi, desigur, inteligibil) şi „mişcat de către un alt lucru"[6].

Este de observat că, deşi sunt prezente la toate corpurile şi, în acest sens, universale, însuşirile „primare" nu sunt identice decât la lucrurile de acelaşi fel, de aceeaşi clasă sau specie.

Este de observat, de asemenea, că toate însuşirile „primare" sunt înţelese ca aspecte derivate sau *moduri* ale întinderii. *Figura*, de exemplu, presupune o anumită delimitare în cadrul întinderii. La fel, *cantitatea*

---

[4] René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, *Prima meditaţie* (vezi şi a treia şi a cincea), în vol. *Două tratate filosofice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, p.249.

[5] *Ibidem*, A doua, p.253.

[6] *Ibidem*, A doua, p.253.

Universitatea Spiru Haret

este legată de „mărimea" şi „numărul" figurilor şi, deci, de întindere. *Locul* este înţeles ca mărginire sau ca înveliş exterior al unui corp, astfel încât acesta ocupă un spaţiu din care înlătură un alt corp. Aşadar, locul este şi el un decupaj în planul întinderii.

În ce priveşte mişcarea corpului individual, adică *mişcarea locală*, aceasta e înţeleasă ca deplasare mecanică în cadrul întinderii, mai exact ca transport al unui corp din vecinătatea unora socotite în repaus în vecinătatea altora. De aceea, acelaşi corp poate fi considerat în mişcare sau în repaus în funcţie de sistemul de referinţă adoptat. Astfel, mişcarea e considerată geometric, ca variaţie de poziţie. Prin înţelegerea geometrică a mişcării, Descartes a pus bazele *cinematicii*.

Ideea mişcării locale mecanice nu contravine concepţiei carteziene despre mişcarea generală turbionară, care este, de asemenea, mecanică. Deplasările mecanice locale apar ca segmente ale unor vârtejuri care le înglobează. De altfel, Descartes a reuşit să susţină ipoteza heliocentristă a lui Copernic tocmai prin faptul că a admis conjuncţia mişcării generale închise, în cerc şi a celei locale deschise, neturbionare. Astfel, el a gândit că, în vertigiile cosmice, particolele se freacă mecanic unele de altele şi formează corpurile cereşti mari în centrele de rotaţie şi corpurile mici în exterior, cele din urmă gravitând în jurul celor dintâi, ca pământul în jurul Soarelui.

Descartes a contribuit la explicarea mişcării locale şi prin faptul că a descoperit legile conform cărora suma constantă a mişcării se repartizează între corpuri şi trece de la unul la altul. Aceste legi, potrivit lui Descartes, sunt următoarele: 1) *legea inerţiei*[7] (pe care Galilei o afirmase doar implicit), 2) *legea mişcării în linie dreaptă pe tangenta la curba* descrisă de un mobil[8] (lege formulată în opoziţie cu Aristotel şi Galilei, care considerau că mişcarea curbă e naturală) şi 3) legea potrivit căreia *cauzele particulare ale schimbărilor corpurilor sunt toate cuprinse în aceeaşi regulă*[9].

Concepţia lui Descartes despre mişcare ca simplă schimbare mecanică vizează nu numai corpurile anorganice, ci şi fiinţele vii, considerate de el ca automate mecanice. Astfel, Descartes însuşi a susţinut (în partea a cincea a *Discursului* său) descoperirea făcută de Harvay în 1628 privind circulaţia sângelui.

În epocă, mecanicismul cartezian a constituit un progres întrucât a extins ideea determinismului şi asupra corpurilor vii, explicate

---

[7] Descartes, *Principii*, II, p.37.
[8] *Ibidem*, II, p.39.
[9] *Ibidem*, II, p.40.

Universitatea Spiru Haret

anterior prin tot felul de forţe specifice, iar determinismul i-a constrâns pe cercetători să deducă efecte din cauze naturale, fie ele şi numai de tip mecanic. Desigur, la limită, mecanicismul este eronat întrucât ia în considerare numai corpurile perfect dure şi ignoră forţa activă, cum ar fi elasticitatea, şi, totodată, specificul organismelor vii.

Descartes caracterizează lucrurile individuale şi prin însuşiri concret-sensibile, pe care Locke le va numi „calităţi secundare". Astfel, el diferenţiază lucrurile şi prin lumină, culori, sunete, mirosuri, căldură, frig, însuşiri tactile. El pare a pune aceste însuşiri doar pe seama subiectivităţii şi, în orice caz, consideră că aceste efecte subiective nu sunt asemenea unor însuşiri existente în lucrurile care le corespund[10].

Aşadar, Descartes reduce complexitatea calitativă a lucrurilor la aspectele lor cantitative. În general, el consideră că varietatea calitativă ar rezulta din combinarea unor moduri ale întinderii, cum ar fi *divizibilitatea, figura, mărimea* şi *mişcarea mecanică.*

Explicând lumea prin însuşiri cantitative, Descartes exclude orice apel la cauze finale. El respinge teleologia şi prin recurs la teologie. El susţine că scopul lui Dumnezeu care a creat lumea este Dumnezeu însuşi, nu omul, argumentând că lucrurile pe care le cunoaştem nu prezintă finalitate, iar celelalte, necunoscute, nu au nici o legătură cu noi.

II.3. ***Res cogitans*** **şi lumea psihică**

Prin *res cogitans*, Descartes explică fenomenele psihice.

Spre deosebire de *res extensa*, care e unică, *res cogitans este multiplă*. Astfel, Dumnezeu a creat o pluralitate de substanţe cugetătoare, care sunt sufletele umane individuale. Totodată, în opoziţie cu corpul întins şi necugetător, sufletul este *cugetător* şi *neîntins*. Tot în opoziţie cu corpul în genere, care se confundă cu atributul întinderii, sufletul nu mai este totuna cu atributul cugetării, ci se constituie ca suport (subiect, eu, spirit) al tuturor actelor cogitative. În fine, atât în calitatea sa de substanţă, cât şi prin faptul că este neîntins şi, deci, indivizibil, sufletul individual este şi *nemuritor*, spre deosebire de corpul individual (iar nu de corpul în genere), care se naşte şi piere.

Total opuse, cele două entităţi – corpul şi sufletul –, odată create, există independent, de sine stătător. Totuşi, aşa cum va argumenta Descartes, în cursul vieţii omului, corpul şi sufletul uman nu coexistă separat, prin simplă juxtapunere, ci întreţin o anumită conexiune.

---

[10] René Descartes, *Meditaţii*, A treia, în *op. cit.,* p.63.

Universitatea Spiru Haret

Cât priveşte *conţinutul sufletului ca lucru cugetător*, sau, altfel spus, *cogito*-ul, Descartes îl înţelege fie în sens larg, fie în sens restrâns.

În sens larg, lucrul cugetător este „unul ce se îndoieşte, totodată înţelege, afirmă, neagă, vroieşte, nu vroieşte, totdeodată imaginează şi simte”[11]. Cu alte cuvinte, *res cogitans* este sufletul cu principalele sale facultăţi sau atribute şi anume: *gândirea* (faptul că mă îndoiesc, înţeleg, afirm, neg), *voinţa, imaginaţia şi simţirea* (inclusiv afectivitatea). Astfel, Descartes arată că se poate îndoi cu privire la lucrurile pe care le imaginează sau pe care le simte, dar e cert de faptul că îşi imaginează şi simte. În acest sens, al certitudinii raţionale, el afirmă că facultatea de a imagina „există într-adevăr şi face parte din cugetarea mea”, la fel cum „faptul” (de a simţi, n.ns. – I.N.R.) „nu e nimic altceva decât cel al cugetării”[12]. În mod similar, el argumentează şi afirmă că nici voinţa în sine sau pornirile (*affectus*) nu-s false, chiar dacă doreşte lucruri care nu există[13].

În sens restrâns, Descartes susţine că sufletul cugetător nu cuprinde simţirea şi imaginaţia sau, mai exact, nu le cuprinde decât ca moduri. Astfel, el consideră că actele de a simţi sunt, în realitate, ca şi cele de a te hrăni şi umbla, dependente de corp şi, deci, incerte[14]. La fel, imaginaţia depinde de lucrurile materiale, căci se exercită în legătură cu ele. De aceea, Descartes ajunge să afirme că imaginaţia nu doar se deosebeşte de inteligenţa pură sau de gândire, dar nici nu ţine de esenţa sa (de mintea sa), căci, dacă i-ar lipsi, ar rămâne acelaşi de acum. În concluzie, facultăţile de a închipui şi simţi cuprind un soi de cugetare şi, prin urmare, nu pot fi înţelese „fără de o substanţă cugetătoare”, dar diferă de aceasta „precum modurile de substanţă”[15]. Aşadar, în sens restrâns, sufletul cugetător este prin excelenţă gândire şi voinţă.

Cele două accepţii ale cogito-ului cartezian nu se exclud. Prima arată că sufletul cuprinde facultăţi diferite. A doua reafirmă diferenţele dintre facultăţile sufleteşti şi le accentuează, mergând până la a conchide că simţirea şi imaginaţia sunt secundare şi eliminabile din sfera cugetării. Totodată, a doua accepţie susţine şi unitatea facultăţilor sufleteşti, căci sufletul, fiind neîntins, este ceva unitar, indivizibil în multiplele lui facultăţi. Mai precis, se susţine că unitatea sufletului este asigurată de *primatul gândirii*, căci aceasta este

---

[11] *Ibidem*, A doua, în *op. cit.,* p.255.
[12] *Ibid*em, p.255.
[13] *Ibidem*, A treia, în *op. cit.,* p.262.
[14] *Ibidem*, A doua, în *op. cit.,* p.253.
[15] *Ibidem*, A şasea, în *op. cit.,* p.293.

Universitatea Spiru Haret

întrucâtva prezentă şi în actele sensibile şi în cele imaginative. Mai mult, Descartes va susține că există o unitate rațională (dată de rațiune, de gândire) şi între gândire şi voință, astfel încât voința este educabilă şi se poate pune de acord cu gândirea, omul putând să se autocontroleze şi să-şi domine pasiunile şi actele legate de sensibilitate.

Prin concepția sa asupra lucrului cugetător, Descartes identifică esența sufletului cu gândirea şi voința rațională, considerând celelalte facultăți ca moduri ale gândirii. În acest sens, el afirmă că sufletul este „un lucru cugetător, adică un spirit, un duh, un intelect, o judecată”[16]. Această concepție este *raționalist-moderată*. *Este raționalistă* prin teza primatului gândirii şi voinței raționale asupra celorlalte acte psihice, primat prin care aceste acte sunt descifrabile şi controlabile rațional. *Este moderată* întrucât susține că înțelegerea şi dominarea rațional-voluntară a diferitelor acte psihice nu sacrifică specificitatea acestora.

Punând semnul identității între esența (conținutul) sufletului şi gândire şi tinzând să înțeleagă gândirea ca o substanță în raport cu simțirea şi imaginația, Descartes nu confundă însă sufletul ca substanță cu gândirea. Cu alte cuvinte, dacă gândirea poate exista fără simțire şi imaginație, în schimb ea nu poate exista fără suflet ca suport al ei, în raport cu care rămâne un atribut.

III. **GNOSEOLOGIA**

III.1. **Facultățile cognitive**

Descartes susține că principalele facultăți cognitive sunt: a) *simțurile*, b) *imaginația*, c) *memoria*, d) *intelectul* şi e) *voința*. Deşi interferează, fiecare din aceste facultăți are un obiect de aplicație predilect.

a) *Simțurile* au ca *obiect* fie corpurile externe cu calitățile lor primare (întinderi, figuri, mişcări) şi cele secundare (lumină, culori, sunete, gusturi, căldură, asprime etc.), fie stările interne ale propriului corp (de foame, sete ş.a. dorințe). *În raportul dintre simțuri şi obiectele lor*, simțurile sunt *pasive*; ele au doar rol de mijloc prin care calitățile corpurilor externe sau stările corpului propriu „întipăresc” sau „trimit” în creier ideile corespunzătoare lor[17]. *Rezultatele* cunoaşterii prin simțuri sunt *ideile sensibile*. Ele sunt primite într-un

---

[16] *Ibidem*, A doua, în *op. cit.,* p.254.

[17] René Descartes, *Discurs despre metodă*, partea a cincea, ed. cit., p. 142.

Universitatea Spiru Haret

„centru" numit „simț comun", care constituie, de fapt, domeniul cunoașterii comune, sensibile și imaginative.

Tot prin simțuri se obțin și impresii plăcute (măsurate printr-o „simțire" de desfătare) sau neplăcute (măsurate printr-o simțire de durere) de la lucrurile externe[18].

În ce privește raportul dintre simțuri și gândire, pe de o parte, Descartes consideră că faptul de a simți „nu e nimic altceva decât cel a cugetării"[19], adică este un fapt cogitativ, ceea ce implică prezența gândirii. În acest sens, el afirmă că ideile sensibile sunt „în mintea" sa[20]. Pe de altă parte, afirmă că facultatea de a simți este pasivă și, de aceea, ca să primească și să cunoască idei ale lucrurilor sensibile, trebuie să existe o altă facultate de a le produce, care nu e în suflet, căci ideile sensibile se formează fără concursul gândirii și, deseori, împotriva voinței.

Coroborând aserțiunile amintite, putem conchide că Descartes admite faptul că intelectul este prezent în actul simțirii, dar nu pentru a produce senzațiile, ci numai pentru a le conștientiza, transformându-le în idei.

Relativ la gradul de veridicitate a capacității de a simți, Descartes afirmă că uneori simțurile și rezultatele lor sunt înșelătoare. Imaginile sensibile despre lucrurile exterioare sunt variabile în funcție de distanța față de obiecte (de exemplu, un turn pare rotund de la distanță și pătrat din apropiere), iar cele despre stările interne ale corpului pot fi independente de corp (cum ar fi părerea de a simți durerea în mâna sau piciorul amputate). În plus, lucrurile simțite în stare de veghe pot fi simțite și în stare de somn, adică aceleași idei sensibile realizate în prezența lucrurilor pot fi obținute și în absența acestora.

Totuși, Descartes nu ajunge la concluzia că ideile sensibile ar fi lipsite de orice adevăr. El conchide doar că simțurile nu sunt criterii sigure pentru a cunoaște esența lucrurilor. Dar el susține că, prin impresiile plăcute sau neplăcute, simțurile au rolul de a ne înștiința suficient de clar și distinct despre faptul dacă esența lucrurilor ne folosește sau dăunează în calitatea noastră de ființe corporal-spirituale. În acest fel, simțurile ne oferă o imagine (cunoaștere) nemijlocită a esenței lucrurilor, dar „foarte întunecată și tulbure"[21], adică foarte aproximativă.

b) *Memoria* este facultatea care conservă ideile.

---

[18] René Descartes, *Meditații*… A șasea, în *op. cit.,* p. 290.
[19] *Ibidem*, A doua, p. 255.
[20] *Ibidem*, A treia, p. 260.
[21] *Ibidem*, p.296.

Universitatea Spiru Haret

c) *Imaginația* este o „aplicare a facultății de cunoaștere la un corp prezent ei în chip intim și prin urmare existent”[22], deci se exercită în legătură cu lucrurile corporale.

Imaginația are ca *obiect* atât aspectele cantitative ale lucrurilor (natura corporală ca obiect al matematicii), cât și „calitățile secundare” (culori, sunete, gusturi etc.) sau stările interne ale corpului (durere etc.). Calitățile primare sunt imaginate mai distinct decât însușirile sensibile.

Imaginația este alimentată, pe de o parte, de ideile simțurilor, iar pe de altă parte, de cele ale intelectului. Astfel, când imaginează, spiritul „se întoarce către corp și intuiește, în el, ceva conform cu ideea fie înțeleasă de către el, fie percepută cu simțirea”[23]. Totodată, imaginația este ajutată și de memorie, care conservă ideile.

Imaginația trebuie să fie realistă, iar nu fantezistă. *Fantezia* poate să schimbe ideile „în mod diferit, alcătuind altele noi”[24]. Ea poate crea forme neobișnuite din elemente generale reale (sirene, satiri), sau un lucru „întru totul închipuit și fals”, dar la care „măcar culorile ce-l alcătuiesc trebuie să fie adevărate”[25].

Actul de a imagina este, ca și cel de a simți, un act cogitativ. Imaginația presupune inteligența sau gândirea, dar se deosebește de inteligența pură prin faptul că nu doar pune cu mintea o figură, ci și intuiește, prin ascuțimea minții, laturile acelei figuri ca și cum ele ar fi prezente, ceea ce presupune o „deosebită silință”[26] sau sforțare a spiritului, pe care, uneori, acesta nu poate s-o facă. De exemplu, un chilogon poate fi gândit, dar nu poate fi imaginat. Așadar, imaginația nu există fără gândire, dar gândirea poate exista fără imaginație.

Relativ la valoarea de adevăr a puterii de a imagina, Descartes afirmă că „nici imaginația și nici simțurile noastre nu ne-ar putea oferi certitudini asupra unui lucru dacă n-ar interveni intelectul”[27]. El consideră că, pentru a fi veridice, ideile sensibile și cele imaginative trebuie să fie nu numai clare (ca în cazul în care văd clar că Soarele e mic, sau îmi imaginez clar o himeră), ci și în acord cu evidența

---

[22] *Ibidem*, p.288.
[23] *Ibidem*, p.289.
[24] René Descartes, *Discurs…, ed. cit.,* p.142.
[25] René Descartes, *Meditații… Întâia*, în *op. cit.,* p.249.
[26] *Ibidem*, A șasea, în *op. cit.,* p.289.
[27] René Descartes, *Discurs …, ed. cit*., p.133.

Universitatea Spiru Haret

raţiunii, care să ne spună că „ceea ce vedem sau ne imaginăm astfel este adevărat”[28].

Spre deosebire de simţuri, imaginaţia poate să ne ridice la o cunoaştere mai înaltă întrucât examinează lucrurile sub aspectele lor cantitative, care sunt mai generale şi mai statornice. Dar ea poate combina aceste aspecte şi altfel decât sunt în realitate.

d) *Inteligenţa* este numită şi raţiune, intelect, minte, gândire. Raţiunea, spune Descartes, „este aceeaşi la toţi oamenii”, căci „nu există diferenţe decât între *accidente* şi nicidecum între *formele* sau naturile indivizilor unei aceleiaşi specii”[29].

Raţiunea (intelectul) poate avea ca *obiect* latura corporală a unui obiect şi, în acest caz, are nevoie de aportul imaginaţiei şi, implicit, de cel al simţurilor sau al memoriei. Intelectul asociat cu simţul comun şi imaginaţia este numit „vedere” sau „atingere”. Aplicat numai imaginaţiei singure, este numit „reamintire”. În mod sintetizator, intelectul asociat cu celelalte facultăţi cognitive (imaginaţie, memorie, simţuri) capătă numele de „ingenuu”.

Dar intelectul poate examina un obiect şi independent de latura sa corporală şi, deci, independent de impulsurile primite de la capacităţile de a imagina, de a memora şi de a simţi. În acest caz, spiritul „se întoarce oarecum către sine şi priveşte una din ideile care se află în el însuşi”[30].

Ca valoare de adevăr, intelectul oferă cea mai desăvârşită cunoaştere. Descartes exemplifică superioritatea minţii în raport cu simţurile şi imaginaţia prin felul în care cunoaştem o bucată de ceară scoasă din stup. *Mai întâi*, *prin simţuri* percepem diferitele ei însuşiri sensibile: gust dulce, miros al florilor, albeaţă, tărie, răceală, un anumit sunet, precum şi o anume formă şi mărime. Dar, dacă ceara se topeşte, amintitele însuşiri sensibile se schimbă. De aceea, *în al doilea rând, prin imaginaţie* ne închipuim că bucata de ceară se caracterizează nu prin însuşirile sensibile amintite, ci prin alte aspecte, cum ar fi cele de corp întins, flexibil şi schimbător. Dar ceara nu poate fi cunoscută nici prin aceste aspecte, pentru că ea poate căpăta nenumărate forme sau volume, iar imaginaţia nu le poate cuprinde pe toate. În consecinţă, *în al treilea rând*, „percepţia ei nu e viziune, nu e pipăit, nu e imaginaţie şi nici n-a fost vreodată, deşi la început părea

---

[28] *Ibidem*, p.134.
[29] *Ibidem*, p.113.
[30] René Descartes, *Meditaţii*… A şasea, în *op. cit.,* p.289.

Universitatea Spiru Haret

astfel, ci o inspecție a minții singure" (subl. ns.–I.N.R.)[31]. Această inspecție era obscură şi confuză la început, când se folosea de simțuri, dar este cla-ră şi distinctă acum, când mintea singură urmăreşte din ce e alcătuit lucrul.

Descartes susține că, pentru spirit, cea mai evidentă cunoaştere este aceea a spiritului însuşi.

Descartes distinge două modalități cognitive ale intelectului: *intuiția* şi *deducția*.

În general, *un act intuitiv*, fie că este senzorial, fie că este intelectual sau de alt tip, este un act cognitiv *spontan, imediat*. *Intuiția intelectuală* de tip cartezian diferă de intuiția senzorială atât prin *mijlocul cognitiv* presupus, cât şi prin *obiectul* său. Intuiția intelectuală este un act prin care *intelectul* surprinde spontan specificul obiectului de cunoscut ca obiect al gândirii, aşadar ca *obiect gândit*. Ca viziune interioară, cu ochii minții, a unui obiect al minții, intuiția carteziană este mai profundă şi mai convingătoare decât percepția senzorială. În acest sens, Descartes afirmă: „Înțeleg prin intuiție nu acea percepție nesigură pe care o au simțurile …, ci aflarea, de către inteligența pură şi adâncită în sine, a unui concept într-atâta de simplu şi definit, încât să nu mai rămână nici o îndoială asupra lucrului pe care îl înțelegem. Cu alte cuvinte, numesc astfel conceptul acela neîndoielnic al inteligenței pure şi adâncite în sine, născut numai prin lumina minții şi mai sigur decât însăşi deducția"[32].

Este de observat că, prin intuiție intelectuală, Descartes înțelege *atât actul* intelectual spontan*, cât şi rezultatul* acestui act, altfel spus cunoştința-concept concomitentă, iar aceasta este totuna cu obiectul de cunoscut. Ca act, intuiția este legată de subiectul intelectual, este un *pol subiectiv*, iar ca rezultat, ea este obiectul ca obiect gândit, intuit, este *polul obiectiv* pus sau constituit de polul subiectiv, de subiect.

Obiectele intuițiilor sau *intuițiile ca obiecte*, ca rezultate, sunt *naturi simple* în sensul că sunt cunoştințe (obiecte) indecompozabile, pe care, tocmai de aceea, mintea le prinde deodată, de fapt le constituie imediat, fără a fi nevoită să apeleze discursiv la altele. De aceea, cunoştințele intuitive sunt principii, adică idei fundamentale din care derivă altele, sau prin care se clarifică ideile privitoare la fapte, fără ca ele însele să mai decurgă din altceva. Astfel sunt ideile privind existența propriului eu, existența lui Dumnezeu, ideea cauzalității etc.

---

[31] *Ibidem*, A doua, în *op. cit.,* p.257.

[32] René Descartes, *Reguli utile şi clare pentru îndrumarea minții în cercetarea adevărului*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1964, p.14.

Universitatea Spiru Haret

Dat fiind că sunt puse de inteligență spontan, printr-o adâncire în sine şi fără referire la lumea externă, ideile intuitive par a fi înnăscute. În realitate, susține Descartes, înnăscute sunt doar facultățile subiective, în speță capacitatea de a intui, nu şi ideile rezultate din spontaneitatea acesteia.

Prin teza spontaneității înnăscute a spiritului, Descartes se opune punctului de vedere empirist despre un intelect dependent de datele sensibile. Ce-i drept, el susține că spiritul intuitiv este concomitent activ şi pasiv. Dar, putem opina, descifrând gândul cartezian, intelectul intuitiv este pasiv în sensul că, deşi izvor cognitiv, el însuşi izvorăşte din Dumnezeu şi, ca atare, „vede" lucrurile pe care Creatorul însuşi, în lumina sa, a binevoit să i le dezvăluie. Oricum, intuiția intelectuală carteziană îşi are sursa nemijlocită în lumina naturală a minții umane, nefiind o intuiție de coloratură mistică.

Deducția carteziană (numită în *Reguli ...* şi *inducție matematică* sau *enumerare*) este o modalitate dependentă de intuiție. Ea completează intuiția întrucât din ideile fundamentale intuitive, care au ca obiect naturile simple, derivă noi adevăruri.

Ca modalitate de a descoperi ceva nou, deducția carteziană este opusă deducției silogistice. Într-adevăr, prin silogism nu se obține un nou adevăr, ci doar se aplică un adevăr general (conținut în premisa majoră) la un caz particular (conținut în premisa minoră). În schimb, Descartes consideră că adevărurile intuitive de la care se pleacă sugerează noi adevăruri.

Deducția carteziană are un caracter înnoitor pentru că ea este, de fapt, una de tip intuitiv. Ea leagă de adevărurile prime, date în intuiție în mod evident, noi adevăruri, care, deşi sugerate de primele, nu derivă din ele în mod silogistic şi nici nu mai sunt evidente prin aceeaşi intuiție prin care sunt date cele dintâi, ci necesită noi acte intuitive. Astfel, deducția extinde lumina adevărurilor prime asupra celor derivate şi o sporeşte. Pentru a realiza această luminare progresivă, deducția trebuie să parcurgă întregul lanț de adevăruri care pleacă de la adevărurile prime, fiecare trecere de la o za la alta fiind, la rândul său, o intuiție. Această modalitate este *deductivă* pentru că presupune succesiune şi mişcare şi, totodată, este *intuitiv-deductivă* întrucât se prezintă ca o succesiune sau ca o „cascadă" de intuiții, căci a scoate o consecință este încă „a vedea"[33].

e) *Voința* este o altă facultate care concură la procesul cognitiv.

În raport cu alte facultăți, voința este şi dependentă şi independentă. Şi anume, ea este legată şi impulsionată, pe de o parte, de

---

[33] O. Hamelin, *Le système de Descartes*, Alcan, Paris, 1911, p.81.

Universitatea Spiru Haret

simțuri şi, deci, de ideile şi pasiunile sensibile incerte, iar pe de altă parte, de inteligență şi, deci, de ideile intuitiv-deductive indubitabile. Dar, față de simțuri, care sunt pasive, sau față de intelect, care este nu numai spontan, ci şi pasiv, contemplativ, voința este un factor activ.

Descartes consideră că, prin activismul ei, voința are un important rol atât în constituirea adevărului, cât şi în geneza erorii.

Voința este indispensabilă adevărului, căci ea este cea care îşi dă asentimentul diferitelor cunoştințe. Mai mult, în cazul în care cunoştințele iau forma unor judecăți, voința este instanța prin care se realizează actul judicativ ca act voluntar şi, deci, liber. Pentru subiectul judicativ, a fi sigur de valoarea judecății sale înseamnă a consimți în mod voluntar şi, deci, liber la raporturile pe care mintea le propune în judecata respectivă. Desigur, ca raționalist, Descartes a considerat că izvorul adevărului îl constituie gândirea, dar gândirea aprobată de voința fiecăruia. Factorul intelectual al certitudinii are un caracter preponderent impersonal, în timp ce factorul voluntar al certitudinii rămâne pregnant personal.

Voința este şi cauza erorii prin faptul că, fiind mai întinsă decât rațiunea, îl determină pe om să se pronunțe şi asupra unor lucruri pe care nu le cunoaşte. În cuvintele sale, Descartes spune că eroarea provine „din faptul că voința, întinzându-se mai mult decât intelectul …, o extind chiar asupra lucrurilor pe care nu le înțeleg”[34].

III.2. **Natura şi criteriul adevărului**

Deşi a argumentat că intelectul pur poate să ajungă la adevăr, în timp ce simțurile şi imaginația îl pot înşela, totuşi, constatând că uneori comite paralogisme, Descartes a conchis că, pentru a putea găsi un adevăr absolut indubitabil, trebuie să presupună că şi intelectul (rațiunea) îl poate înşela (din cauza unui geniu rău).

Plecând de la îndoiala generalizată, Descartes a descoperit că primul adevăr de neclintit care i se impune este cel privind existența propriului eu. În *Discurs* …, a prezentat acest adevăr în formula „Gândesc, deci exist” (sau, mai complet, „Mă îndoiesc, deci gândesc; gândesc, deci exist”), iar în *Meditații*… (A doua), în propoziția „Eu sunt, eu exist”.

Formată dintr-o frază şi cuprinzând conjuncția „deci”, formula din *Discurs* … a lăsat impresia că adevărul despre existența eului cugetător ar fi concluzia unei *entimeme*, adică a unui raționament prescurtat, din care ar lipsi premisa majoră („Tot ce cugetă există”). În realitate, este vorba de o intuiție, nu de o entimemă. Plecând de la

[34] René Descartes, *Meditații* … A patra, în *op. cit.,* p.278.

Universitatea Spiru Haret

faptul că se îndoieşte, de la conştientizarea acestui fapt, Descartes a conştientizat imediat că gândeşte, căci îndoiala este o specie a gândirii, iar gândul că gândeşte l-a implicat imediat pe acela că există ca suflet (eu) gânditor, căci actul de a gândi nu există de sine stătător, ci aparţine unui subiect, unui suflet care are atributul de a gândi.

Din examinarea enunţului „Gândesc, deci exist" sau „Eu sunt, eu exist", Descartes desprinde caracteristicile propoziţiei adevărate. Astfel, el ajunge, totodată, să stabilească criteriul sau regula generală de recunoaştere a adevărului. Formulând acest criteriu, în Discurs … va afirma că „lucrurile pe care le concepem foarte clar şi distinct sunt toate adevărate"[35], iar în *Meditaţii* … va afirma: „E adevărat tot ceea ce percep în chip foarte limpede şi distinct"[36]. În ambele formulări, criteriul reţine ca însuşiri ale cunoştinţei veridice *claritatea* (*limpezimea*) şi *distincţia*. Cele două caracteristici formează împreună *evidenţa*.

Pentru o explicitare a celor două caracteristici, trebuie să avem în vedere faptul că, la Descartes, cunoştinţele de bază sunt ideile (noţiunile), din care se formează judecăţile. Din precizările aduse de Descartes în *Principii* … rezultă că este clară (limpede) cunoştinţa definită prin suficiente note pentru a ne permite recunoaşterea obiectului la care se referă, iar distinctă cea care conţine note specifice prin care se delimitează de alte cunoştinţe similare. O cunoştinţă poate fi clară fără a fi distinctă, dar nu poate fi distinctă fără a fi clară. De aceea, nu trebuie să confundăm cele două însuşiri, cum se întâmplă în interpretarea care susţine că „un concept este clar atunci când e perfect definit, adică net delimitat faţă de alte concepte", iar „distinct … atunci când comprehensiunea sa se înfăţişează minţii cu o desăvârşită transparenţă"[37].

Regula evidenţei este un criteriu necesar, dar nu şi suficient. *Necesar*, pentru că, pentru a fi adevărată, ideea trebuie să fie definită corect, astfel încât să nu se confunde cu altele. Altminteri, nici n-am şti despre adevărul cărei idei este vorba. *Nu şi suficient*, pentru că o idee poate să fie bine delimitată de altele, dar nu şi adevărată dacă se referă la realitate fără a avea un corespondent real. Aşa sunt ideile de centaur, sirenă şi altele de acest fel. Zicem că evidenţa este un *criteriu intralogic* al adevărului întrucât presupune raportarea cunoştinţei testate numai la alte cunoştinţe înrudite, toate fiinţând în plan logic, mental. Criteriul intralogic al evidenţei trebuie însă completat cu unul

---

[35] René Descartes, *Discurs*…, *ed. cit*., p.131.
[36] Idem, *Meditaţii* … A treia, în *op. cit.,* p.260.
[37] Jeanne Hersch, *Mirarea filosofică*, Humanitas, Bucureşti, 1994, p.121.

Universitatea Spiru Haret

extralogic, care să presupună ieşirea din sfera subiectivităţii pure şi raportarea cunoştinţei la obiectul desemnat.

De altfel, Descartes însuşi consideră că nici adevărul, nici criteriul său nu se rezumă la simpla evidenţă. În *Discurs* …, el arată că, în cazul corpurilor geometrice, conceperea evidentă a unor proprietăţi ale lor nu îl asigură de existenţa corpurilor respective. De exemplu, evidenţa cunoştinţei că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte nu îl asigură că există în lume vreun triunghi. În *Meditaţii* … (A treia), afirmă generalizator că regula evidenţei nu-l încredinţează cu privire la adevărul lucrului perceput clar şi distinct, adică privitor la existenţa lucrului respectiv. Rezultă că Descartes înţelege prin adevăr şi *corespondenţa* ideii cu obiectul exprimat ca obiect real, extralogic.

Conceptul cartezian de adevăr ca evidenţă şi corespondenţă este prezent implicit şi în consideraţiile filosofului despre eroarea sau falsitatea cugetărilor.

Descartes distinge între o *falsitate propriu-zisă sau formală* şi o *falsitate materială*. El consideră că falsitatea propriu-zisă sau formală nu se poate găsi decât în *judecăţi*. În schimb, *ideile* (noţiunile), considerate în sine, neraportate la altele, nu-s false din punct de vedere formal, căci în fiecare subiectul imaginează ceva, ele fiind moduri ale cugetării. Însă în idei „există *o anumită falsitate materială*”[38], atunci când înfăţişează ceea ce nu este ca fiind. Implicit, această falsitate materială există şi în judecăţi, fiind chiar eroarea principală şi cea mai frecventă, în măsura în care ideile care se află în subiect sunt socotite asemănătoare unor lucruri din afara sa. Rezultă că, aşa cum eroarea poate fi nu numai formală, ci şi materială, tot aşa există nu numai un adevăr formal (dat de evidenţă), ci şi un *adevăr material* (dat de corespondenţă), deşi Descartes nu le distinge în mod expres.

În ce priveşte criteriul adevărului, Descartes afirmă textual că adevărul „nu este sigur decât datorită faptului că Dumnezeu este sau există şi că el este o fiinţă perfectă, iar tot ceea ce este în noi vine de la el”[39]. Deci, pentru a fi siguri că evidenţa nu ne înşeală, trebuie să ştim că există Dumnezeu şi că acesta nu e înşelător, ci e perfect. Dimpotrivă, dacă n-am şti că există un Dumnezeu perfect, „oricât de clare şi de precise ar fi ideile noastre, n-am avea nici un temei care să ne asigure că ele ar avea perfecţiunea adevărului”[40]. Astfel, o idee

[38] René Descartes, *Meditaţii* …, A treia, în *op. cit.,* p. 266.
[39] René Descartes, *Discurs ..., ed. cit*., p. 133.
[40] *Ibidem*, p. 134.

Universitatea Spiru Haret

limpede şi distinctă, cum ar fi ideea despre suma unghiurilor unui triunghi, poate fi pusă la îndoială fie de alte idei, atât cât cugetul nostru nu mai rămâne ațintit la ideea respectivă, ci se îndreaptă asupra altor demonstrații, fie de credința că natura ne înşeală uneori. Dar adevărul că Dumnezeu există şi nu e înşelător ne garantează că lucrul perceput limpede şi distinct e adevărat. Deci, de certitudinea ideii că Dumnezeu există depinde şi certitudinea celorlalte idei clare şi distincte.

Aşa cum s-a remarcat, în gnoseologia sa, „Descartes nu are în vedere cu adevărat pe Dumnezeu în sens religios; ideea de Dumnezeu nu este pentru el decât ideea înlănțuirii existenței, înlănțuire continuă care cuprinde totul, în care tot ce trebuie să aibă realitate trebuie în mod necesar să-şi poată găsi loc … Ceea ce voi recunoaşte ca adevărat trebuie în mod necesar să-şi poată găsi loc în această înlănțuire, care, în consecință, s-ar putea numi la fel de bine natură în loc de Dumnezeu”[41]. Într-adevăr, în *Meditații* …, Descartes însuşi afirmă: „prin natură, în genere privită, nu înțeleg acum nimic altceva decât fie pe Dumnezeu însuşi, fie rânduiala lucrurilor create, hotărâtă de către Dumnezeu”[42].

Vom conchide că, în accepția sa de ordine universală, ideea de Dumnezeu – garant al adevărului este echivalentă cu ideea coerenței drept criteriu ultim al veridicității. Astfel, ideea despre un anumit lucru se dovedeşte a fi adevărată atât prin formularea ei clară şi distinctă (ceea ce presupune deja respectarea legilor logice), cât şi, mai complet, prin acordul ei cu ideile despre ansamblul realității din care face parte lucrul respectiv. De altfel, putem aprecia că, în finalul ultimei sale Meditații …, Descartes însuşi aplică principiul coerenței, considerând că ne putem da seama de falsitatea unor percepții din timpul somnului şi de veridicitatea altora din starea de veghe prin faptul că primele sunt contrazise, iar cele din urmă confirmate de cele oferite, de regulă, de toate simțurile, de memorie, de intelect.

III.3. **Argumente privind existența lui Dumnezeu**

După cum am văzut, pentru a stabili criteriul adevărului, Descartes a conchis că trebuie să argumenteze existența lui Dumnezeu. În *Discurs*…, el aduce trei argumente privind existența lui Dumnezeu: 1) proba prin existența în noi a ideii de Ființă perfectă, 2) proba prin existența noastră ca ființe imperfecte şi 3) argumentul ontologic. Primele două probe sunt reluate şi dezvoltate în cea de-a treia

---

[41] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, F. Alcan, Paris, 1908, p.229–230.

[42] René Descartes, *Meditații* … A şasea, în *op. cit.,* p. 294.

Universitatea Spiru Haret

Meditație, iar argumentul ontologic este şi el reexpus în cea de-a cincea *Meditație*.

În *Meditații* …, în realizarea celor trei demonstrații, Descartes pleacă de la următoarele presupoziții explicite:

1) Ideile diferă între ele nu ca moduri ale cugetării, ci întrucât înfățișează lucruri deosebite;

2) În cauza eficientă şi totală trebuie să existe tot atâta desăvârşire câtă se află în efectul ei;

3) Un lucru nu poate izvorî din nimic;

4) Un lucru mai desăvârşit (care cuprinde în sine mai multă realitate) nu poate ieşi din ceva mai puțin desăvârşit.

Am observa că toate presupozițiile amintite presupun principiul cauzalității, iar ultima susține, cu alte cuvinte, că superiorul nu poate proveni din inferior, pe motiv că efectul nu poate să conțină mai multă realitate decât cauza sa.

Aplicând semnalatele presupoziții la analiza ideilor, Descartes susține că ideea provenită de la un lucru conține în sine o realitate gândită, concepută, imaginată, pe care el o numeşte „realitate obiectivă", considerând-o „felul lucrului de a fi obiectiv în intelect prin idee"[43]. El conchide că această realitate trebuie să fie conținută în chip formal (actual) sau eminent în cauza acelei idei. Totodată, observă că o idee poate proveni din altă idee, dar argumentează că, prin inferență, trebuie să se ajungă la o idee primă, iar aceasta trebuie să aibă o cauză care să conțină în sine în chip formal (actual) întreaga realitate aflată în idee doar în chip obiectiv.

În prima probă (demonstrație) privind existența lui Dumnezeu, în *Discurs* …, Descartes pleacă de la faptul că în noi există ideea de ființă perfectă, în raport cu care avem şi ideea despre propria noastră ființă ca imperfectă. În esență, el susține că ideea de ființă perfectă nu poate izvorî din noi înşine ca ființe imperfecte şi conchide că această idee provine de la o ființă desăvârşită, adică de la Dumnezeu.

În cea *de-a treia Meditație*, Descartes dezvoltă raționamentul amintit, argumentând că diferitele note ale ideii de Dumnezeu nu îşi au sursa în cugetarea specific umană. Astfel, *un prim argument* este acela că ideea de Dumnezeu cuprinde în sine ideea de *substanță infinită*, or ideea infinitului nu provine din mintea noastră printr-o negare a finitului, ci este anterioară celei a finitului şi trebuie să izvorască dintr-o substanță care să fie ea însăşi infinită. *Un alt argument* este acela că ideea de Dumnezeu cuprinde în sine *ideea de desăvârşire în act*, iar aceasta nu poate veni de la noi, cei ce suntem desăvârşiți

---

[43] *Ibidem*, A treia, în *op. cit.,* p.265.

Universitatea Spiru Haret

doar în potență, căci, oricât ar spori cunoaşterea noastră, sporindu-ne pe noi înşine, ea nu va ajunge niciodată desăvârşită în fapt, de unde rezultă că ideea perfecțiunii în fapt derivă de la o ființă perfectă în mod actual.

În cea de-a doua probă a existenței lui Dumnezeu, în *Discurs*, se pleacă de la faptul că ființa noastră imperfectă (întrucât posedă, pe lângă perfecții, şi imperfecții) cunoaşte şi unele desăvârşiri pe care nu la are. În continuare, se argumentează că nu noi ne-am dat calitățile pe care le avem, pentru că, în acest caz, ni le-am fi acordat şi pe cele pe care le cunoaştem, fără să le avem. Se conchide că există o ființă desăvârşită de la care am dobândit tot ce avem.

În cea *de-a treia Meditație*, se argumentează nu numai că nu provenim din noi înşine, ci şi faptul că n-am fost creați ca ființe cugetătoare nici de părinți, nici o ființă mai puțin desăvârşită decât Dumnezeu. *Părinții*, se susține, doar au pus anumite dispoziții în materia noastră. Iar *o ființă mai puțin desăvârşită decât Dumnezeu* trebuia, ca şi noi, să fie cugetătoare şi să aibă ideea de Dumnezeu, ceea ce presupune că ea însăşi depinde actualmente, ca de altfel şi noi, de Dumnezeu.

A treia probă, argumentul ontologic, preluat de la Anselm, este reformulat de Descartes astfel: „reluând ideea despre o ființă perfectă, găseam că existența este cuprinsă în ea… şi că, în consecință, … Dumnezeu, această ființă perfectă, este sau există”[44].

Din formularea dată de filosof, putem desprinde următoarea structură generală a argumentului ontologic cartezian:

1) Eu am ideea (conceptul) de ființă perfectă;

2) În conceptul de ființă perfectă este cuprinsă (gândită) proprietatea existenței).

3) În concluzie, ființa perfectă (Dumnezeu) există.

Premisele de la care pleacă cele trei demonstrații carteziene ale existenței lui Dumnezeu comportă însă unele obiecții. *În primul rând*, consider că supoziția ontologică potrivit căreia superiorul nu provine din inferior este, cel puțin din perspectivă evoluționistă, precară. *În al doilea rând*, chiar dacă toate presupozițiile carteziene ar fi veridice, opinez că ele nu pot fi aplicate nerestrictiv la analiza originii cunoştințelor, deoarece acestea nu sunt, aşa cum gândea Descartes, nişte entități substanțiale, cu o „realitate obiectivă”, şi, ca atare, relațiile cauzale dintre ele şi sursele lor nu pot fi de acelaşi tip ca raporturile cauzale dintre lucruri. Concepând ideile ca substanțiale, Descartes le consideră ca oglindiri pasive ale cauzelor lor, ca un fel de reflexe ale acestora într-o oglindă. Spre deosebire de empirism, consideră însă că aceste oglindiri presupun nu relația dintre lucrurile

[44] René Descartes, *Discurs…, ed.cit*., p.132.

Universitatea Spiru Haret

sensibile şi un subiect senzorial-perceptiv, ci pe aceea dintre esenţe (reale sau ideale) şi intelect.

În ce priveşte argumentul ontologic, acesta conţine eroarea, pusă în evidenţă de Kant, de a trece ilicit de la planul logic la cel extralogic, de la gândul că fiinţa perfectă există la faptul real că ea şi există, fără a aduce însă vreo probă că o asemenea fiinţă există în afara gândirii noastre. Analizând argumentul ontologic cartezian, Kant arăta că se conchide greşit „de la posibilitatea (logică) a conceptelor la posibilitatea (reală) a lucrurilor”[45].

Demonstraţiile carteziene privind existenţa lui Dumnezeu presupun deja o anumită idee despre natura sau esenţa divină, şi anume ideea că Divinitatea este o fiinţă perfectă.

Descartes argumentează că ideea noastră despre natura (esenţa) lui Dumnezeu determină şi modul în care noi îl cunoaştem pe Dumnezeu. Şi anume, el arată că, în lumina ideii de fiinţă perfectă, examina care dintre însuşirile cunoscute vădeau o perfecţiune şi care nu şi conchidea că primele îi aparţineau lui Dumnezeu, iar ultimele nu. Astfel, a conchis că Dumnezeu nu posedă îndoială, nestatornicie, tristeţe şi altele, devreme ce Descartes însuşi era mulţumit să nu le aibă. La fel, a dedus că Dumnezeu nu era compus din suflet şi corp, pentru că orice compoziţie „înseamnă dependenţă şi o dependenţă este, evident, un defect”[46]. În schimb, printre atributele lui Dumnezeu se numără: subzistenţa prin sine însuşi, idealitatea, statornicia, caracterul atotcunoscător etc.

Totodată, Descartes remarcă dificultatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, dat fiind că oamenii obişnuiesc să examineze un lucru prin simţuri, sau, cel mult, prin imaginaţie, în timp ce ideea de Dumnezeu, ca şi cea de suflet, nu se află în simţuri.

Este de observat faptul că Descartes este adeptul unei teologii pozitive, care îşi elaborează ideile despre Dumnezeu plecând de la cunoştinţele despre diferitele calităţi umane, pe care le divinizează prin faptul că le concepe la modul superlativ, ca atribute desăvârşite. Am zice că o asemenea cunoaştere presupune un proces de idealizare, iar rezultatul la care se ajunge este un concept ideal.

---

[45] Imm. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 478. A se vedea mai pe larg cap. *Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenţei lui Dumnezeu*.

[46] René Descartes, *Discurs*…, *ed.cit*., p.132.

Universitatea Spiru Haret

IV. **METODA INTUITIV-DEDUCTIVĂ DE TIP MATEMATIC**

IV. 1. **Necesitatea unei noi metode**

Descartes a fost mereu preocupat de calea de a ajunge la adevăr. Cele trei etape ale biografiei lui spirituale se disting tocmai prin locul şi, se subînţelege, modul în care căuta adevărul: în cărţi, în lume, în sine însuşi. El a ajuns să încerce să se conducă singur pentru că, în cărţi, a constatat deosebirile dintre părerile învăţaţilor, iar în călătorii – că unanimitatea părerilor (tradiţia, moravurile unui popor, moda) nu constituie o dovadă de adevăr. De aceea, a conchis că la adevăr ajunge mai degrabă un singur om decât un întreg popor.

Considerând că raţiunea umană este, în fondul ei, universală, Descartes a conchis că diversitatea opiniilor în unele şi aceleaşi probleme provine doar din aceea că „gândirea urmează căi diferite”[47]. În această privinţă, el observă că există două feluri de spirite: 1) unele care se cred mai capabile decât sunt şi, în consecinţă, se pripesc în judecăţile lor şi nu-şi conduc gândurile în ordine, după o anumită metodă, neajungând la adevăr şi 2) altele care au atâta raţiune şi modestie încât nu consideră că pot descoperi noi adevăruri, ci, urmăresc, mai curând, părerile altora. Or, constatând pluralitatea părerilor, ceea ce denotă faptul că au fost obţinute pe căi diferite, Descartes a păstrat ideea aristotelică despre o ştiinţă unică şi unitară, cu o metodă unică, adică general-valabilă şi aplicabilă în fiecare ştiinţă particulară.

În filosofia şi ştiinţa de până atunci, Descartes nu găsise o metodă certă de a cunoaşte. Dimpotrivă, ca şi Bacon, el era nemulţumit de metoda scolastică, silogistică, întrucât pleca de la premise speculative şi nu reuşea să descopere ceva nou. Nici ştiinţele, în măsura în care se întemeiau pe filosofie, nu prezentau certitudine. Chiar algebra şi geometria, în care Descartes găsea unele idei clare, cuprindeau şi multe dificultăţi.

În concluzie, Descartes a gândit că o nouă metodă de cunoaştere este absolut necesară pentru a unifica ştiinţa şi a o extinde, în opoziţie cu metoda scolastică, pe de o parte, şi modalitatea obişnuită, a simţului comun, pe de altă parte.

---

[47] *Ibidem*, p.114.

Universitatea Spiru Haret

IV.2. **Premisele metodei carteziene**

După cum ştim, Descartes a căutat adevărul în mod succesiv în cărţi, în viaţă, în sine.

În elaborarea metodei sale de a căuta adevărul în sine, a fost influenţat de modalităţile practicate de logică şi, mai ales, de geometrie şi algebră.

Dar cele trei discipline conţineau şi anumite dezavantaje, pe care Descartes a încercat să le înlăture. *Logica*, pe lângă faptul că opera cu silogisme şi reguli prin care nu se obţineau noi adevăruri, obişnuia chiar, ca în arta lui Lullus, să combine cunoştinţe făcând abstracţie de valoarea lor de adevăr. *Geometria*, limitată doar la figuri, folosea mult imaginaţia şi, de aceea, obosea intelectul. În fine, *algebra* conţinea prea multe reguli şi cifre.

Descartes va conchide că, pentru a reţine avantajele celor trei discipline, nu şi defectele lor, metoda pe care o va urma nu trebuie să conţină prea multe reguli. Iniţial, în *Regulae*…, va enunţa douăzeci şi una de reguli, din care va trata optsprezece. În *Discurs*…, le va reduce la patru reguli fundamentale. Înainte de a le reda, spune că le va folosi „în locul numeroaselor precepte ale logicii", iar imediat după enunţarea lor, afirmă că „aceste lungi şiruri de explicaţii foarte simple şi la îndemână, de care geometrii obişnuiesc să se slujească pentru a reuşi în demonstraţiile lor cele mai dificile, mi-au oferit prilejul să-mi închipui că toate lucrurile ce intră în sfera cunoaşterii umane se înlănţuie în acelaşi fel, cu condiţia de a nu considera drept adevărat ceva care nu este şi de a păstra întotdeauna ordinea de deducere a unora din altele…"[48]. De aceea, metoda sa este interpretată de obicei ca o metodă de inspiraţie matematică, extinsă asupra celorlalte ştiinţe. De fapt, metoda sa este inspirată nu numai de matematică, ci şi de logică, mai exact de operaţiile fundamentale ale gândirii puse în evidenţă de logică.

IV.3. **Regulile metodei carteziene şi caracterul lor intuitiv-deductiv**

Metoda carteziană conţine două tipuri de reguli: *capitale* şi *secundare* (*auxiliare*).

Regulile capitale, formulate în *Discurs*…, sunt următoarele patru:

„Prima era de a nu accepta niciodată un lucru ca adevărat dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea şi prejudecata şi de a nu introduce nimic în judecăţile

[48] *Ibidem*, p.122.

Universitatea Spiru Haret

mele decât ceea ce s-ar prezenta clar şi distinct spiritului meu, neputând nicicum să fie pus la îndoială.

A doua, de a împărți fiecare dificultate analizată în câte fragmente ar fi posibil şi necesar pentru a fi mai bine rezolvate.

A treia, de a-mi conduce în ordine gândurile, începând cu cele mai simple şi mai uşor de cunoscut, pentru a mă ridica, puțin câte puțin, ca pe nişte trepte, la cunoaşterea celor mai complexe şi presupunând o ordine chiar între cele care nu se succed în mod firesc.

Şi ultima, de a face peste tot enumerări atât de complete şi revizuiri atât de generale, încât să fiu sigur că n-am omis nimic"[49].

În literatura exegetică, regulile amintite sunt numite în ordine: 1) *evidența*, 2) *analiza*, 3) *sinteza* şi 4) *enumerarea*.

Evidența, prima regulă din Discurs…, corespunde primelor trei reguli din *Regulae*… Ea indică întotdeauna regula generală de recunoaştere a adevărului, iar uneori – şi un mijloc de a-l descoperi. Într-adevăr, atunci când nu e deja dat, ci e intuit, adevărul va fi, prin unul şi acelaşi act, şi descoperit şi testat ca atare.

Următoarele reguli din *Discurs*… sunt propriu-zis metodologice. Ele au drept corespondent regulile V, VI şi VII din *Regulae*…

Analiza, aşa cum este explicitată în regula V din *Regulae*…, este procedeul prin care „vom reduce treptat propozițiile complicate şi obscure la altele mai simple"[50]. De exemplu, spune Descartes, în *astrologie* nu poți indica efectele cerurilor fără a cunoaşte natura şi mişcările acestora; în *mecanică* nu poți să inventezi noi instrumente fără cunoştințe de fizică; în *filosofie* nu poți să scoți adevărul din propriul creier fără să acorzi atenție experienței. Sau, luând un exemplu propriu, nu putem să cunoaştem suprafața unui hexagon regulat fără să-l reducem la suprafețele componente: două triunghiuri şi un pătrat, cărora ştim să le aflăm suprafața.

Regula analizei nu reclamă, cum s-ar putea părea, o trecere de la ideea mai generală, confuză, la idei mai particulare, ci înseamnă, conform formulării date în *Regulae*…, a trece de la o idee complexă la ideile simple componente, şi una şi celelalte fiind situate în acelaşi plan de generalitate. De aceea, derivarea analitică a unei idei din alta este una de tip intuitiv.

Potrivit formulării din *Discurs*…, analiza presupune divizarea nu numai a ideilor, ci şi a problemelor complexe. În acest sens, s-a

---

[49] *Ibidem*, p. 122.

[50] René Descartes, *Reguli…, ed.cit.,* p. 22.

Universitatea Spiru Haret

observat că regula cere „a analiza complexul în elemente simple”[51]. În acelaşi sens, s-a spus că „o dificultate e un complex de probleme în care sunt amestecate adevărul şi falsul”. În consecinţă, în aceeaşi explicitare, se adaugă: „Regula implică în primul rând ca o problemă să fie absolut determinată, adică să fie eliberată de orice complicaţie superfluă, şi în al doilea rând să fie divizată în probleme mai simple, care se pot considera separat”[52].

Prin analiză se pot afla cauzele plecând de la efecte, căci ea indică dependenţa efectelor de cauzele lor.

Sinteza e complementară analizei. Ea presupune drumul invers: de la simplu la complex, adică a reconstitui complexul din elementele simple, fie că acest complex este o idee, fie că este o problemă complexă. Sinteza nu presupune, cum s-ar părea, un drum de la particular la general, pentru că şi ideile simple şi ideea complexă se situează în acelaşi plan de generalitate. Şi în sinteză trecerea de la o idee la alta are un caracter intuitiv-deductiv.

Aşa cum s-a remarcat, „această regulă presupune procedeul ordonării care e propriu geometriei şi presupune, de asemenea, ca orice domeniu al cunoaşterii să fie ordonat sau ordonabil în mod analog”[53]. Descartes numeşte lucrurile de la care pleacă în ordinea deducţiei *absolute*, iar pe cele care urmează să fie deduse, *relative*. Ca absolute, el exemplifică „orice e considerat ca independent, cauză, simplu, universal, unu, egal, simultan, drept”, iar ca relative, „ceea ce se cheamă dependent, efect, compus, particular, multiplu, inegal, disimilar, oblic etc.”[54]. El precizează că distincţia dintre relativ şi absolut este relativă, depinzând de punctul de vedere din care sunt considerate lucrurile. De exemplu, din punct de vedere al simplităţii, având o natură mai simplă, universalul e absolut în raport cu particularul, dar, în ce priveşte existenţa, e şi relativ, căci existenţa sa depinde de indivizi. La fel, în relaţia indivizi – specie – gen, specia e absolută faţă de indivizi, dar relativă faţă de gen. Aşadar, ordinea presupusă de regula sintezei necesită un aranjament al ideilor (noţiunilor) care să respecte ordinea firească a lucrurilor sub o anumită consideraţie. Dacă ordinea naturală e disimulată prin faptul că gândurile nu se succed firesc, ea trebuie restabilită, adică gândurile trebuie

---

[51] Gabriele Giannantoni, *La razionalita moderna*, vol. II, Loescher Editore, 1992, p.154.

[52] Nicola Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. IV, TEA, Milano, 1995, p. 9.

[53] *Ibidem*, p. 9.

[54] René Descartes, *Reguli…, ed.cit.,* p. 24.

Universitatea Spiru Haret

reordonate. De altfel, procedeul ordonării intervine nu numai în sinteză, ci şi în analiză, dar cu alt scop, cele două reguli având funcţii diferite.

Sinteza, spre deosebire de analiză, ne ajută să cunoaştem efectele ca lucruri complexe, rezultate din componentele lor. Deşi cauza şi efectul sunt corelative, totuşi, întrucât în sinteză urmărim să aflăm efectul, trebuie să cunoaştem în prealabil cauza, de la care vom pleca şi pe care o vom socoti absolută.

Enumerarea, numită şi *inducţie*, intervine atât în analiză, cât şi în sinteză, dar nu înseamnă pur şi simplu o repetare a lor. Ea este o regulă nouă, care întregeşte şi chiar face posibilă metoda carteziană. Prin analiză şi sinteză, subiectul avansează intuitiv de la un gând la altul. În cazurile mai simple, când un întreg se divide în câteva elemente, sau se constituie din puţine, gândirea poate să-l cuprindă dintr-o dată, intuitiv, în ansamblul componentelor sale. În schimb, în cazurile mai complexe, de succesiuni ale unor multiple elemente, gândirea nu mai poate efectua printr-o singură intuiţie nici analiza, nici sinteza, ci are nevoie de o grupare a elementelor printr-o enumerare completă, astfel încât să poată cuprinde prin intuiţii succesive fiecare treaptă şi lucrurile situate la fiecare nivel.

Aşadar, după cum observa Hamlin, enumerarea nu e un procedeu de verificare, cum cred unii, ci e o parte integrantă a metodei[55]. Totodată, deşi numită inducţie, enumerarea presupune o metodă intuitiv-deductivă, căci, la Descartes, „enumerarea sau inducţia… nu e adunarea de date empirice, ci recunoaşterea tuturor etapelor şi pasajelor drumului parcurs anterior, fie în faza analitică, fie sintetică, pentru a fi siguri că n-am omis nici unul”[56]

Regulile secundare ale metodei carteziene sunt cele expuse în *Regulae*… de la VIII la XII. Ele se referă, în ordine, la *obiectul* care limitează aplicarea regulilor capitale (VIII), la intelect, care poate fi antrenat prin diferite exerciţii (IX, X, XI) şi la alte facultăţi ajutătoare (XII).

Regula VIII spune că, dacă utilizarea procedeelor capitale nu dă rezultate, trebuie să ne oprim pentru că ne aflăm în faţa a ceva care depăşeşte „orice limită a ingeniului uman”.

Regula IX arată că *perspicacitatea* intelectului (puterea de „a intui distinct fiecare lucru în parte”, de a discerne naturile simple ce trebuie intuite) poate spori prin mici exerciţii prin care să fie cuprinse cu mintea deodată lucruri mai puţine şi mai uşoare.

---

[55] A se vedea O. Hamlin, *op. cit.,* p.73.

[56] Gabriele Giannantoni, *op. cit.,* p.154-155.

Universitatea Spiru Haret

Regula X arată că *sagacitatea* intelectului (puterea de a deduce unele lucruri din altele şi, deci, de a găsi punctul de plecare al unei deducţii) poate fi cultivată prin formarea obişnuinţei de a urma (aprofunda) artele cele mai uşoare şi mai simple şi care presupun mai multă ordine, cum ar fi ţesătoria sau dantelăria, şi prin exerciţiile aritmetice.

Regula XI cere să apropiem cât mai mult enumerarea de intuiţie prin formarea obişnuinţei de a parcurge mai multe propoziţii derivate din altele mai simple printr-o mişcare continuă a gândirii şi prin conceperea distinctă a mai multor lucruri deodată.

Regula XII recomandă ca intelectul să se ajute de imaginaţie, simţuri şi memorie fie pentru a putea intui naturile simple, fie pentru a găsi ceva necunoscut prin compararea sa cu ceva cunoscut.

IV.4. **Îndoiala radicală şi justificarea ei metafizică**

Spre deosebire de Bacon, care considera că aplicarea metodei sale trebuie precedată de un examen critic al cunoştinţelor şi cunoaşterii, realizat de el prin teoria idolilor, Descartes şi-a elaborat metoda şi chiar a aplicat-o în matematică fără să supună unei critici radicale orice cunoaştere. Astfel, în *Discurs*…, el menţionează că, după ce a stabilit principalele reguli ale metodei, adică după 1619, a cercetat raporturile şi proporţiile matematice în general, pentru a le putea aplica apoi şi în alte ştiinţe. Totodată, a dedus din metoda descoperită regulile moralei sale provizorii.

Dar, tot în *Discurs*, Descartes precizează că, pentru a-şi putea aplica metoda şi în celelalte ştiinţe, era necesar să ţină seama de faptul că „principiile acestor ştiinţe trebuiau împrumutate de la filosofie”[57] şi, de aceea, a căutat să stabilească în prealabil principiile acesteia. El a început să caute bazele propriei sale filosofii şi să-şi stabilească poziţia în problemele ştiinţifice disputate abia după 1628. În acest scop, pentru a fi sigur că metoda sa putea fi extinsă asupra oricărei ştiinţe, era necesar să realizeze o critică radicală a oricărei cunoaşteri, spre a vedea dacă poate găsi un adevăr de nezdruncinat. Acest adevăr indubitabil va putea servi ca fundament al oricărui adevăr şi ca justificare a metodei sale. Acest adevăr va fi acela despre existenţa propriului eu cugetător.

Ce-i drept, o anumită îndoială a precedat chiar şi elaborarea metodei. Descartes s-a îndoit atât de opiniile furnizate de cărţi, în special

[57] René Descartes, *Discurs …,* ed. cit., p.124.

Universitatea Spiru Haret

de silogistică şi de principiul scolastic al autorităţii, cât şi de opiniile încorporate în tradiţii, obiceiuri şi mode diferite de la popor la popor.

Îndoiala radicală va fi însă cea practicată de Descartes după elaborarea metodei.

Aşa cum s-a remarcat, îndoiala metodologică nu e o simplă stare psihologică, de neîncredere, ci e un act logic, de negaţie, care presupune că orice cunoştinţă e falsă[58].

Îndoiala metodologică a fost considerată, de asemeni, de către Abagnano, ca îndoială practică, voluntară, şi distinsă de îndoiala pur teoretică. Ca atare, ea a fost pusă în legătură şi cu doctrina liberului arbitru.

Oricât de radicală, îndoiala carteziană rămâne una *metodică* (metodologică), *provizorie*. Descartes pleacă de la îndoială nu pentru a rămâne la ea, ci pentru a ajunge la un adevăr cert. De aceea, demersul său dubitativ începe asemenea unui raţionament prin absurd: pentru a descoperi că este ceva cert, se presupune prin absurd că nimic nu e cert.

În continuare, urmând analiza dată de Gh. Enescu, vom arăta că, deşi Descartes îşi începe îndoiala sa radicală printr-o reducere la absurd, totuşi, mai departe, el procedează intuitiv, iar nu deductiv. Conform unui raţionament prin absurd, desfăşurarea ideilor ar fi următoarea: trebuie găsit că „ceva este cert"; presupunem că „nimic nu e cert" (=„totul e fals"); „ceva este cert" (adevărat), căci presupoziţia că totul e fals trebuie respinsă întrucât cade în propria sa sferă, în sfera lui „totul e fals". Dar pe Descartes îl interesează nu deducerea formală, abstractă, a faptului că ceva este cert, ci precizarea concretă a acestui ceva cert („cazul de certitudine absolută"). De aceea, el renunţă la raţionamentul prin absurd şi de la propoziţia „totul e fals" trece la *constatarea* (intuiţia) că prin afirmaţia că totul e fals a construit deja o *existenţă*, actul îndoielii, care neagă intenţia presupoziţiei sale prin chiar procesul de formare a acestei presupoziţii. Deci propoziţia „totul e fals" luată ca *reflectare* este negată de aceeaşi propoziţie luată ca *obiect* al reflectării. De aceea, la Descartes trecerea de la propoziţia „nimic nu e cert" la propoziţia „ceva este cert" nu este un act deductiv, ci unul intuitiv, de clarificare şi distingere a adevărului care este conţinut în mod confuz în propoziţia „nimic nu e cert". În continuare, întrucât îndoiala înseamnă cugetare, iar cugetarea presupune un subiect cogitativ, Descartes are o nouă intuiţie: *cogito, ergo sum*. În fine, pentru că ceva finit (subiectul finit) include, prin definiţie, infinitul, Descartes realizează şi intuiţia *sum, ergo Deus est*.

---

[58] Gh. Enescu, *Studiu introductiv*, în Descartes, *Reguli…, ed. cit*., p. XXII.

Universitatea Spiru Haret

Gh. Enescu apreciază că Descartes trece intuitiv de la un concept (gând) la altul conform convingerii sale că între ele există o legătură *necesară* în sensul că un concept este *intim implicat* în celălalt. Logicianul român consideră că definiția dată de Descartes necesarului „corespunde cu definiția dată de Kant analiticului, deşi, după cum vom arăta, în sfera de aplicație cele două concepte diferă profund”[59]. Totodată, el observă că în intuiția existenței eului cugetător şi în intuiția existenței lui Dumnezeu, Descartes comite două greşeli: 1) de a afirma nu numai existența subiectului, ci şi natura acestuia, şi anume o natură spirituală, 2) de a afirma nu numai existența infinitului, ci şi natura acestuia, şi anume una divină.

Într-adevăr, trecerile intuitive carteziene de la o idee la alta n-ar fi posibile dacă ideea intuită n-ar fi legată necesar (implicată) de cealaltă idee, deja dată. În acest sens, există o corespondență între conceptul cartezian de necesar şi cel kantian de analitic, aşa cum există şi o deosebire. Personal, consider că diferența profundă dintre modalitatea carteziană a cunoaşterii intuitive şi concepția kantiană a cunoaşterii analitice constă în faptul că, la Descartes, intuiția este profund creatoare, deoarece, prin clarificarea şi distingerea a ceea ce este implicat într-un anumit adevăr, se ajunge la un nou adevăr, în timp ce la Kant explicitarea analitică, tocmai pentru că e logic-formală, iar nu intuitivă, nu este şi extensivă, adică nu oferă un spor de cunoaştere, un nou adevăr. În ce priveşte cele două greşeli cuprinse în cele două intuiții carteziene de bază, acestea se explică prin faptul că, procedând intuitiv, iar nu logic-deductiv, Descartes scoate din ideea de *eu* şi din cea de *ființă infinită* ceea ce nu există în ele prin definiția lor logic-formală, dar se află în conjuncție cu ele potrivit mentalității timpului său, şi anume accepția substanțialistă a eului şi, respectiv, ideea că ființa infinită este totuna cu Ființa divină.

V. CONCEPȚIA DESPRE OM

V.1. **Natura umană**

Concepția lui Descartes despre om reiese în special din reflecțiile lui asupra cogito-ului şi relațiilor dintre corp şi suflet expuse în *Discurs* (în *partea a doua*), din cele asupra cunoaşterii prezentate în *Meditații* (îndeosebi *a doua* şi *a cincea*), precum şi din cuprinsul lucrării *Pasiunile sufletului*.

[59] *Ibidem*, p. XXVII.

Universitatea Spiru Haret

Descartes caracterizează omul ca fiinţă dual: corporală şi cogitativă, dar îl defineşte ca „*lucru ce cugetă*”. După cum ştim, el consideră că eul cugetător include gândirea (faptul că se îndoieşte, afirmă, neagă), voinţa, precum şi actul de a simţi şi cel de a imagina. Deşi acordă gândirii şi voinţei un rol preeminent în raport cu celelalte acte, totuşi *defineşte eul cugetător prin gândire*, considerând că aceasta condiţionează, de regulă, nu numai ideile sensibile şi pasiunile, ci şi actele voluntare. De asemeni, deşi susţine că faptul de a simţi şi cel de a imagina presupun existenţa corpului uman, totuşi conchide că *eul cugetător este independent* în măsura în care a simţi şi a imagina aparţin eului ca virtualităţi sau posibilităţi care se raportează la corp şi la ceea ce este corporal numai atunci când se exercită efectiv şi trec din potenţă în act.

În caracterizarea mai cuprinzătoare a omului, Descartes va considera şi faptul că, la om, sufletul şi trupul coexistă şi sunt strâns unite, ca şi cum ar forma împreună un singur lucru. El argumentează legătura dintre trup şi suflet, pe de o parte, prin faptul că necesităţile de hrană, sete etc. se resimt în suflet, iar pe de altă parte, prin puterea voinţei şi, implicit, a cugetului asupra trupului. Dată fiind amintita interacţiune, el conchide că „natura mai arată că, prin aceste simţiri de durere, foame, sete ş.a.m.d., eu nu sunt doar de faţă, prin raport la corpul meu, precum e corăbierul în corabie, ci îi sunt legat în chip cât se poate de strâns şi ca şi cum am fi confundaţi, astfel încât alcătuiesc un singur lucru împreună cu el”[60]. În timp ce corăbierul se mişcă după voie pe nava sa, sufletul este strâns legat de trup, fie că-i resimte necesităţile, fie că încearcă să îl conducă.

Potrivit lui Descartes, legătura dintre sufletul raţional-volitiv şi corpul lipsit de raţiune şi voinţă este intermediată, în dublul său sens, de aşa-zisul suflet animal (senzitiv). Acesta este conceput ca dependent de corp şi de relaţia corpului cu lumea externă. Este numit animal întrucât aparţine şi lumii animale. Este denumit, de asemeni, senzitiv, pentru că include senzaţiile şi pasiunile sensibile, generate de lucruri.

Descartes consideră că legătura dintre cele două suflete se realizează prin aşa-numita *glandă pineală*, situată în creier. Prin intermediul glandei amintite, senzaţiile de foame, sete etc. sunt resimţite şi conştientizate de eul raţional, iar acesta influenţează stările senzorial-afective şi, implicit, trupul.

Potrivit concepţiei carteziene, trupul necugetător şi sufletul cugetător se pot condiţiona sau chiar cauza unul pe celălalt, dar nici

---

[60] René Descartes, *Meditaţii despre filosofia primă*, în *vol. cit*., p. 294.

Universitatea Spiru Haret

unul din ele nu poate determina natura celuilalt. În acest sens, Descartes afirmă că întinderea sa nu determină gândirea sa şi nici invers, gândirea sa nu determină întinderea sa. Aşadar, deşi susţine legătura dintre trup şi suflet, concepţia sa despre om rămâne dualistă, aşa cum, deşi nu ignoră importanţa elementelor senzorial-afective sau a celor volitive, ea este, totuşi, raţionalistă.

Antropologia carteziană permite şi înţelegerea libertăţii umane ca decizie voluntară alimentară în principal de raţiune şi ca împlinire, în primul rând, a cerinţelor umane spirituale.

V.2. **Libertatea umană**

V.2.1. *Libertatea interioară*

Descartes înţelege libertatea individuală, numită şi liber arbitru, ca act voluntar, care se detaşează de constrângerile interioare sau de cele exterioare, impuse, la rândul lor, fie de lucruri, fie de către ceilalţi oameni. În consecinţă, el distinge mai multe forme de libertate, pe care le vom numi: 1) *interioară* (în raport cu raţiunea şi afectivitatea), 2) *practică* (în raport cu natura) şi 3) *morală* (în raport cu ceilalţi oameni).

Libertatea interioară priveşte raportul voinţei cu celelalte facultăţi subiective. În această privinţă, Descartes consideră că voinţa poate fi şi „mişcată" de judecăţi sau de pasiuni, dar poate fi şi autonomă şi imperativă în raport cu acestea.

a) În ce priveşte *judecăţile*, cele adevărate sunt cele care influenţează voinţa să consimtă asupra veridicităţii lor. Dar voinţa rămâne liberă, căci puterea deciziei, adică, în acest caz, hotărârea de a-şi da sau nu asentimentul cunoştinţelor respective, îi aparţine. Cunoştinţele evidente nu se impun de la sine, fără un acord explicit al voinţei. Noi am putea nu să le contestăm adevărul, dar să ne îndreptăm în mod voluntar atenţia în altă parte. De exemplu, în cazul cunoştinţei absolut certe „cogito, ergo sum", am putea nu să-i negăm veridicitatea, dar să ne îndepărtăm atenţia de la aceasta. Aşa cum se exprima Descartes, eu cred ceea ce văd, dar văd numai ceea ce privesc şi privesc doar ceea ce vreau.

Este de observat că, în plan cognitiv, libertatea voinţei intervine numai în raport cu judecăţile, nu şi cu ideile (noţiunile). Aşa cum am arătat în legătură cu adevărul, noţiunile sunt întotdeauna adevărate formal în sensul că ele exprimă un conţinut cogitativ (un anumit mod al cugetării) independent de voinţă. În schimb, judecăţile sunt acte voluntare pentru că presupun acţiunea liber consimţită de a lega o noţiune-predicat de o altă noţiune-subiect. De aceea, şi certitudinea asupra adevărului unui act judicativ presupune consimţirea liberă

Universitatea Spiru Haret

(voluntară) la raporturile pe care mintea le gândeşte în judecata respectivă. Pentru că actul judicativ este un act voluntar, dar nu arbitrar, ci unul de alegere a adevărului, nici indecizia voinţei (*indiferenţa* ei), nici *avântul ei excesiv*, dincolo de limitele raţiunii nu sunt prielnice libertăţii de a cunoaşte.

În cazul în care subiectul nu se decide pentru un anumit adevăr şi rămâne indiferent, indiferenţa are ca rezultat reducerea libertăţii la minimum, de fapt anularea ei. În acest sens, în cea de-*a cincea meditaţie*, Descartes afirma textual: „indiferenţa aceea pe care o resimt, atunci când nici un argument nu mă împinge într-o parte mai mult decât într-alta, este cel mai mic grad de libertate”[61].

În cazul în care voinţa, potenţial infinită, se extinde mai mult decât intelectul, ea conduce nu doar la greşeli, ci şi la o libertate inautentică. Aşadar, libertatea voinţei în raport cu intelectul este nu numai de a consimţi asupra adevărului, ci şi de a comite erori, dar numai în primul caz libertatea ei va fi autentică. Descartes îndeamnă la o întrebuinţare corectă a voinţei, adică la folosirea ei numai în limitele raţiunii de a cunoaşte.

b) În raport cu *pasiunile*, voinţa poate fi şi influenţată de ele, dar are şi posibilitatea şi datoria de a le stăpâni.

După cum ştim, potrivit lui Descartes, pasiunile ţin de sufletul senzitiv, pentru că se formează în strânsă legătură cu percepţiile lucrurilor sensibile, iar voinţa caracterizează sufletul raţional. De aceea, el susţine că legătura dintre pasiuni şi voinţă se realizează, ca şi relaţia dintre cele două suflete, prin mijlocirea glandei pineale. În *Pasiunile sufletului*, având în vedere faptul că, prin relaţia reciprocă dintre sufletul senzitiv şi cel raţional, pasiunile depind şi de corp şi de spirit, el le defineşte ca „percepţii sau sentimente sau emoţii ale sufletului care sunt raportate în mod special la suflet şi care sunt cauzate, întreţinute şi întărite printr-o anumită mişcare a spiritelor”[62] animale, prin acestea înţelegând nu ceva spiritual, ci, dimpotrivă, particolele cele mai fine ale sângelui, cu rol de mijloc de transport al senzaţiilor de la organele de simţ la creier şi al impulsurilor motorii de la creier la muşchi.

Descartes consideră că voinţa poate mişca în mod direct, după bunul ei plac glanda pineală. Prin aceasta, el susţine că voinţa poate domina total pasiunile. El susţine, de asemeni, că voinţa poate stăpâni pasiunile nu numai direct, ci şi indirect, prin intermediul gândirii. În acest sens, în

---

[61] *Ibidem*, p.277.

[62] René Descartes, *Pasiunile sufletului*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984, p.71.

Universitatea Spiru Haret

Pasiunile sufletului, afirmă că „nu există nici un suflet atât de slab ca să nu poată dobândi o putere absolută asupra pasiunilor sale, dacă este bine îndrumat”[63], adică dacă voința care se impune este călăuzită de rațiune.

Cartezian neortodox, Spinoza va pune semnul identității între concepția lui Descartes despre puterea voinței asupra pasiunilor şi punctul de vedere stoic, care susține că „afectele atârnă în chip absolut de voința noastră” şi că noi „le putem stăpâni în chip absolut”[64]. Totodată, Spinoza va privi critic şi susținerea carteziană potrivit căreia „deşi fiecare din mişcările acestei glande pare să fie legată în mod firesc cu anumite cugetări ale minții noastre…, totuşi fiecare din ele se poate lega şi cu alte gânduri prin obişnuință”[65], ceea ce conduce la aceeaşi concluzie a dominării complete a pasiunilor. În general, Spinoza va considera că dualismul cartezian nu ne permite să explicăm nici în ce fel corpul sau pasiunile înrădăcinate în corp acționează asupra sufletului nostru, nici în ce mod sufletul şi, în particular, voința îşi exercită puterea asupra corpului şi, îndeosebi, asupra pasiunilor. Totodată, el va viza critic şi ideea carteziană a unei circularități între trup şi suflet, care, potrivit lui, nu permite să se susțină mai curând un primat al sufletului (voinței), aşa cum crede Descartes, decât o primordialitate a corpului. Astfel, nu există motive pentru care, la un moment dat, poziția glandei pineale ar fi determinată mai degrabă de voință decât de corp.

În concluzie, Descartes consideră că libertatea interioară constă în puterea voinței de a decide adevărul şi de a stăpâni pasiunile. În ce priveşte pasiunile, voința împărtăşeşte, de regulă, acele pasiuni pe care rațiunea i le prezintă ca dezirabile. Rezultă că voința atinge un grad mai ridicat de libertate interioară atunci când se aliază cu rațiunea sau cu pasiunea justificată rațional.

V.2.2. *Libertatea practică*

În general, libertatea exterioară este o răsfrângere a celei interioare. În fond, omul aderă voluntar la anumite idei şi pasiuni în vederea acțiunii sale, pentru a le traduce în fapt.

Descartes concepe libertatea practică, de acțiune asupra naturii, în conexiune cu asentimentul voinței față de cunoştințele raționale, veridice. Ca şi contemporanul său englez, Francis Bacon, care afirma

---

[63] *Ibidem*, p. 85.

[64] Spinoza, *Etica*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p.245.

[65] *Ibidem*, p. 240.

Universitatea Spiru Haret

că „ştiinţa şi puterea omului sunt unul şi acelaşi lucru”[66], Descartes se pronunţă şi el pentru o cunoaştere în vederea ameliorării condiţiei omului, iar nu de dragul cunoaşterii. De aceea, el observă că unele forme ale culturii ne îndepărtează de veacul în care trăim (limbile clasice şi cărţile vechi), de ceea ce este real (fabulele), de împrejurările cele mai obişnuite şi mai puţin însemnate (poveştile). El consideră că adevărul eficient trebuie obţinut pe baza realităţii. Ca atare, el s-a hotărât să caute adevărul în marea carte a lumii şi în sine. Ţelul său de a descoperi adevărul s-a împletit cu acela de a dobândi toate bunurile permise de adevăr.

În 1637, în *Discurs*…, Descartes menţiona că, urmând propria sa cale de a ajunge la adevăr, a descoperit, pe lângă existenţa sufletului şi a lui Dumnezeu, „o seamă de legi pe care Dumnezeu le-a aşezat în natură” şi, prin ele, multe adevăruri „mai folositoare” decât tot ce învăţase mai înainte[67]. Dar, tot în 1637, el considera că ideile sale mai trebuie sporite pentru a putea fi puse în practică. Totuşi, el îşi publică ideile de fizică în 1637 tocmai pentru faptul că acestea indicau posibilitatea unei filosofii practice.

În viziunea lui Descartes, *filosofia practică* ne sporeşte libertatea faţă de natură prin multiple utilităţi. *În primul rând*, prin filosofia practică *putem folosi elementele naturii* şi celelalte corpuri înconjurătoare în scopuri proprii, devenind astfel „stăpâni şi posesori ai naturii”[68]. *În al doilea rând*, ea *ne ajută să inventăm obiecte artificiale. În al treilea rând*, ne asigură sănătatea, „cel mai de seamă bun şi temeiul tuturor celorlalte bunuri ale vieţii”[69]. Astfel, *medicina*, arătând că spiritul depinde de temperament şi de dispunerea organelor în corp, îi poate face pe oameni mai înţelegători şi mai îndemânatici, iar prin faptul că descoperă cauze şi remedii, ne poate scuti de multe boli ale trupului sau ale spiritului şi chiar de slăbiciunea îmbătrânirii.

Dată fiind importanţa medicinii pentru sporirea vieţii omului, Descartes avansează ideea cercetării medicale în echipă şi îşi fixează el însuşi proiectul de a descoperi noi cunoştinţe despre natură pentru a deduce din ele „anumite reguli pentru medicină”[70].

---

[66] Francis Bacon, *Noul Organon*, Editura Academiei, Bucureşti, 1957, p. 35.

[67] René Descartes, *Discurs…, ed.cit*., p.135.

[68] *Ibidem*, p. 146.

[69] *Ibidem*, p. 147.

[70] *Ibidem*, p.155.

Universitatea Spiru Haret

În sinteză, libertatea practică rezidă în acţiunea prin care omul domină natura ascultând de ea şi folosind-o în scopul sporirii propriei vieţi. Ea presupune, ca şi libertatea interioară, o conjuncţie a voinţei şi raţiunii.

V.2.3. *Libertatea morală*

Descartes corelează libertatea morală (în raport cu sine şi cu ceilalţi) atât cu libertatea interioară ca aprobare voluntară a adevărului şi dominare a pasiunilor, cât şi cu libertatea practică a posedării şi stăpânirii naturii.

Deşi morala carteziană nu exclude importanţa sentimentelor, totuşi ea este o morală a raţiunii pentru că afirmă că raţiunea trebuie să domine pasiunea şi că adevărul implică binele.

Caracterul raţional conferit de Descartes libertăţii morale reiese din însuşi conţinutul raţional al normelor moralei sale provizorii, ca şi din argumentele prin care le justifică.

Prima regulă este aceea de a respecta legile şi obiceiurile din ţara sa, precum şi „opiniile cele mai cumpătate şi mai înţelepte" aplicate de concetăţenii săi „cei mai cu judecată"[71]

A doua, de „a fi cât mai ferm şi mai hotărât cu putinţă"[72], în acţiunile sale şi de a urma constant opiniile acceptate atât cât ele nu încetează să fie adevărate.

A treia, de a-şi schimba mai degrabă dorinţele decât ordinea lumii.

A patra, de a-şi folosi întreaga viaţă pentru a-şi desăvârşi raţiunea prin căutarea adevărului.

Toate regulile amintite au caracter raţional pentru că toate presupun cultivarea raţiunii. Prima regulă reclamă acceptarea raţiunii celorlalţi atât timp cât opiniile personale erau supuse îndoielii metodice în vederea ajungerii la cunoştinţe absolut certe. A doua regulă solicită raţiunea întrucât cere să fie urmate consecvent ideile presupuse de prima regulă. A treia maximă vizează dominarea pasiunilor prin raţiune. În fine, ultima cere chiar desăvârşirea propriei raţiuni.

Şi argumentele aduse în favoarea celor patru reguli sunt de ordin raţional. Primele două norme de conduită sunt justificate prin raţionamente care folosesc metoda reducerii la absurd, iar ultimele două – prin efectele lor benefice pentru o viaţă trupească şi sufletească trăită raţional. De exemplu, în ce priveşte prima maximă, se argumentează că trebuie urmate legile şi obiceiurile din propria ţară pentru că, altfel, nu te-ai mai putea înţelege cu concetăţenii tăi, după

---

[71] *Ibidem*, p.125.

[72] *Ibidem*, p. 126.

Universitatea Spiru Haret

cum trebuie cultivate opiniile cele mai moderate pentru că cele excesive îți ştirbesc libertatea de a-ți schimba părerile care se dovedesc false. În legătură cu regula a doua, se raționează că trebuie urmate constant ideile acceptate şi neinfirmate de viață, chiar dacă ele nu-s absolut certe, pentru că, altfel, dacă am urma păreri diverse sau chiar opuse, în condițiile în care adevărul e unic, am cădea negreşit în erori.

Din normele moralei carteziene rezultă şi în ce constă binele şi, deci, conținutul libertății morale. Binele înseamnă a te înțelege cu ceilalți, a fi consecvent cu tine însuți în măsura în care urmezi adevărul, a dori doar ceea ce este posibil şi, mai ales, a fi de folos celorlalți prin dobândirea de adevăruri aplicabile în practică.

S-ar părea că, prin cerința supunerii față de legile şi religia țării proprii, prima regulă ar fi conservatoare. În realitate, exigența amintită viza mai curând autonomia moralei, sfera în care conduita morală îşi păstrează specificul ei liber-consimțit, fără a se transforma într-o atitudine politică, sau într-una religioasă. Dimpotrivă, o acțiune ilegală, chiar dacă ar fi îndreptățită moral, ar fi una de factură politică şi juridică.

S-ar părea, de asemeni, că a treia regulă ar introduce o atitudine stoică, de resemnare. Dar, deşi maxima amintită are o tentă stoică destul de pregnantă, totuşi ea se articulează unei etici opuse stoicismului, deoarece, aşa cum precizează Descartes, atitudinea stoică trebuie adoptată numai cu privire la lucrurile asupra cărora am acționat (conform regulii a doua) şi ne-am convins că nu le mai putem modifica. Aşadar, Descartes înțelege libertatea oferită de rațiune în principal ca libertate de acțiune, iar nu de a te supune. De altfel, faptul că etica sa este una a acțiunii reiese şi din justificarea ultimei maxime, desăvârşirea rațiunii fiind înțeleasă ca sursă a binelui şi a perfecționării oricărei alte activități.

Departe de a fi conservatoare şi cvietistă, etica „bunului-simț" cartezian îi permite omului să fie oricât de liber şi de activ, dar fără a ieşi din legalitate, din reperele sale sacre, din raționea existentă în lume, adică din uzul propriei sale rațiuni.

Universitatea Spiru Haret

B.2. *BENEDICT SPINOZA (1632-1677)*

I. **REPERE BIOBIBLIOGRAFICE**

Benedict Spinoza s-a născut la 24 noiembrie 1632, la Amsterdam, într-o familie de evrei. Numele său mic era Baruch, dar la vârsta de 22 de ani şi l-a schimbat în Benedictus, care este versiunea latinizată a numelui iniţial. În cadrul comunităţii evreieşti din Amsterdam, tânărul Baruch a primit o educaţie intens religioasă, axată pe cărţile Torei şi ale Talmudului. În familie vorbea portugheza, dar îşi însuşise şi spaniola, care era vorbită de mulţi membri ai comunităţii mozaice, şi, desigur, olandeza. Apoi, şi-a însuşit latina.

La 20 de ani (în 1652) Spinoza a început să studieze temeinic filosofia cu un profesor cartezian, Francis van den Enden. La 24 de ani (în 1656), datorită convingerilor sale filosofice care contraziceau mozaismul, comunitatea evreiască din Amsterdam l-a declarat eretic, l-a anatemizat şi l-a excomunicat.

După excomunicare, rămas fără nici un sprijin material, Spinoza îşi va câştiga existenţa ca şlefuitor de lentile, profesie pe care o va practica şi ulterior. A refuzat oferta de a fi sprijinit financiar, pe care i-o făcuse un negustor bogat din Amsterdam, (Simon de Vries), atras de ideile lui filosofice. Abia în 1670, pe când se afla la Haga, a acceptat o mică pensie, obţinută de unul din puternicii zilei (Jan de Witt).

În anii următori excomunicării, Spinoza a început să-şi dezvolte ideile filosofice, pe care le discuta într-un mic cerc de prieteni sau cu o seamă de corespondenţi. În aceşti ani a scris o lucrare intitulată *Scurt tratat despre Dumnezeu, om şi fericirea sa*, publicată postum, în secolul al XIX-lea.

Pentru a-şi continua activitatea filosofică, Spinoza a preferat o viaţă liniştită şi s-a retras la ţară. Între 1660 şi 1663 a locuit lângă Leida (în satul Rijnsburg), între 1663 şi 1670 lângă Haga (în satul Voorburg). Din 1670 va locui la Haga.

În perioada petrecută lângă Leida, începe să-şi elaboreze în latină lucrările *De intelectus emendatione* (*Tratat despre îndreptarea intelectului)*, scriere rămasă neterminată, şi *Etica*, pe care o va încheia în perioada următoare, a locuirii în apropiere de Haga. Va încerca să publice Etica în 1670, dar va renunţa pentru a evita conflictele cu puterea locală şi religioasă. Ambele lucrări au apărut postum, în 1677, fiind incluse în volumul *Opera postuma*. Tot în perioada şederii lângă

Universitatea Spiru Haret

Leida a scris lucrarea *Principia philosophiae Renati Descartes*, pe care a publicat-o în 1663 sub numele său.

În cea de-a doua etapă petrecută la țară, pe lângă faptul că şi-a desăvârşit *Etica*, a realizat lucrarea *Tractatus Theologico-Politicus* (*Tratatul teologico-politic*), pe care a publicat-o în 1670 fără să o semneze. Pentru că susținea libera cugetare, lucrarea a fost condamnată şi interzisă.

La Haga a lucrat la a doua sa carte de filosofie politică, rămasă însă neterminată, *Tractatus politicus* (*Tratatul politic*).

Tot la Haga, în 1676, a fost vizitat de un tânăr filosof german, în vârstă de 30 de ani, Leibniz, căruia Spinoza îi împărtăşeşte concepția sa filosofică şi îi permite să citească în manuscris *Etica*, lucrare de care tânărul vizitator era interesat.

A murit bolnav de tuberculoză la 21 februarie 1677.

II. **ONTOLOGIA**

II.1. **Substanța unică sau Dumnezeu**

Din punct de vedere general-filosofic, spre deosebire de Descartes, care era deist, Spinoza este un *panteist*. Mai precis, spre deosebire de precursorul său, care susținuse că Dumnezeu este un factor creator şi ordonator, dar transcendent lumii, filosoful olandez consideră că Dumnezeu este imanent lumii întemeiate. Totodată, deosebit de Descartes, care trecuse de la monismul deist la dualism, susținând că Dumnezeu a creat două substanțe pe care se întemeiază lucrurile reale: *substantia extensa* şi *substantia cogitans*, Spinoza rămâne consecvent un gânditor *monist panteist* prin concepția sa potrivit căreia, întrucât Dumnezeu este imanent, *întinderea* şi *gândirea* sunt atribute ale sale, iar nu substanțe secundare, care, odată create, ar exista de sine stătător, independent de Creator.

Descartes ajunsese la dualism pentru că, pe fondul insuficienței cunoştințelor din acel timp, nu reuşise să explice legătura dintre cele două substanțe. Spinoza rămâne monist pentru că, fără să dispună de alte cunoştințe, are intuiția faptului că între materie şi gândire există o conexiune organică.

Deşi ajunge la o ontologie originală, Spinoza pleacă totuşi de la un gând cartezian solitar, pe care îl va urma şi dezvolta în mod consecvent. Şi anume, în lucrarea sa *Principiile filosofiei*, Descartes însuşi era înclinat să conceapă substanța numai în sens de existență absolut independentă şi, deci, să admită o singură substanță, pe Dumnezeu. Astfel, el afirma: „Când concepem substanța, concepem numai un lucru care există în aşa fel, că nu are nevoie decât de el

Universitatea Spiru Haret

însuşi pentru a exista… la drept vorbind, nu există decât Dumnezeu care să fie astfel… dar pentru că, între lucrurile create, unele sunt de aşa natură că nu pot exista fără altele, noi le distingem pe acestea de cele care n-au nevoie decât de ajutorul obişnuit al lui Dumnezeu, şi le *numim substanţe*, iar pe celelalte le numim *calităţi* sau *atribute* ale acestor substanţe"[1].

Aşa cum s-a remarcat, „în inima metafizicii spinoziene se află chiar acest concept 'strict' de substanţă care se referă la ceea ce are o existenţă complet independentă"[2]. Într-adevăr, Spinoza „nu tolerează" conceptul „nestrict" de substanţă, admis finalmente de Descartes, acela de existenţă creată, secundară, dar care, aşa cum spusese încă Aristotel, este subiect al unor predicate, fără a putea fi şi predicat al unor subiecte.

Concepţia lui Spinoza despre Dumnezeu pleacă de la definiţia dată de el substanţei. Având în vedere sensul ei strict, afirmă că substanţa este „ceea ce există în sine şi este înţeles prin sine însuşi: adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru din care să trebuiască să fie format"[3].

În prima parte a definiţiei, *ontologică*, substanţa este concepută ca subiect independent în mod absolut, iar nu relativ. Astfel, substanţa există în sine în sensul că îşi este propria cauză. Mai explicit, Spinoza defineşte cauza sa (causa sui) ca fiind „ceva a cărui esenţă îi include existenţa"[4], adică ceva care există prin sine, prin propria sa esenţă, iar nu prin altceva.

Partea a doua a definiţiei, *gnoseologică*, este o confirmare a celei dintâi. Substanţa este ceva „înţeles prin sine însuşi" tocmai pentru că substanţa este autonomă. Într-adevăr, dat fiind că a înţelege ceva înseamnă a-i cunoaşte cauza, rezultă că substanţa, fiind autonomă, va fi înţeleasă prin ea însăşi, prin propria sa cauză (esenţă).

În tradiţie aristotelico-scolastică, Spinoza susţine, ca şi Descartes de altfel, că substanţa posedă atribute şi moduri. Un *atribut* este „ceea ce intelectul percepe în substanţă ca alcătuindu-i esenţa"[5]. Cu alte cuvinte, o substanţă are o esenţă prin care este ceea ce este, iar această

---

[1] René Descartes, *Principiile filosofiei*, în *Texte filosofice*, E.S.P.L.S., Bucureşti, 1952, p.188-189.

[2] John Cottingham, *Raţionaliştii*: *Descartes, Spinoza, Leibniz,* Editura Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 122.

[3] Spinoza, *Etica demonstrată după metoda geometrică şi împărţită în cinci părţi*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981; partea întâi – *Despre Dumnezeu*, def. III, p. 5, Traducere Alexandru Popescu.

[4] *Ibidem*, Partea întâi, def. I, p. 5.

[5] *Ibidem*, def. IV, p. 5.

Universitatea Spiru Haret

esență constă în atributele ei, adică în însuşirile ei esențiale. Un *mod* înseamnă „schimbările substanței" sau, altfel spus, „ceva care se află în altceva, prin care este conceput"[6]. De fapt, modurile sunt lucrurile reale, sunt existențele finite, care se nasc şi pier şi care îşi au cauza (ultimă) nu în sine, ci în substanță, în atributele ei.

Dat fiind că modurile nu există fără substanță, aceasta este imanentă lor, lumii reale.

Prin *Dumnezeu*, Spinoza înțelege „existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintr-o infinitate de atribute, fiecare din ele exprimând o esență eternă şi infinită"[7].

Amintita înțelegere a lui Dumnezeu rezultă dintr-o explicitare a conceptului de substanță. Într-adevăr, ca existență în sine, adică o existență neprecedată de altă cauză, substanța nu poate fi decât Dumnezeu, pentru că, aşa cum remarcase Descartes, numai Dumnezeu nu are nevoie decât de el ca să existe.

Descartes derivase existența lui Dumnezeu din perfecțiunea acestuia. Spinoza o derivă din faptul că Dumnezeu e substanță. Dar trebuie demonstrat că există ceva ce poate fi caracterizat ca substanță.

Înțeles ca existență în sine sau substanță, Dumnezeu trebuie să fie, aşa cum spune Spinoza, *existența absolut infinită*, adică *substanța cu o infinitate de atribute*, pentru că o existență sau o substanță finită ar fi una delimitată şi condiționată de altceva şi n-ar mai respecta condiția de a-şi avea cauza în sine, în propria sa esență.

Totodată, înțeles ca substanță în sens strict, Dumnezeu trebuie să fie şi *unic*, pentru că, dacă ar rezida în două sau mai multe substanțe, acestea s-ar condiționa reciproc şi, din nou, nu s-ar mai respecta condiția cauzării de sine.

Ideea că fiecare atribut exprimă o esență eternă şi infinită înseamnă că ele sunt solidare, pentru că, altfel, dacă un atribut ar putea fi pierdut sau despărțit de celelalte, atunci Dumnezeu însuşi n-ar mai fi infinit. Aşadar, Dumnezeu prezintă o unitate a atributelor sale şi, în acest sens, el însuşi este *unitar* sau omogen, la fel în toate părțile sale.

Ca substanță cu o infinitate de atribute, Dumnezeu va prezenta şi o infinitate de moduri şi, întrucât le întemeiază, va fi imanent acestora, iar nu transcendent.

Aşadar, în spirit panteist, Spinoza consideră că nici Dumnezeu nu ființează în afara naturii, nici natura în afara lui Dumnezeu. El va folosi chiar formula *Deus sive natura* (Dumnezeu sau natura). Mai

---

[6] *Ibidem*, def. V, p. 5.
[7] *Ibidem*, def. VI.

Universitatea Spiru Haret

exact, va susține că esența sau atributele lui Dumnezeu, care au rol de temei, constituie *natura naturans* (naturantă). În schimb, toate mo-durile, care „derivă din necesitatea naturii lui Dumnezeu sau din fie-care din atributele lui”[8], constituie *natura naturata*, adică *natura derivată*, întemeiată.

Înțelegându-l pe Dumnezeu în spirit panteist, ca natură intimă, intrinsecă, a Universului sau ca Universul însuşi în natura sa eternă, Spinoza nu-i mai atribuie rol creator şi, după cum vom arăta ceva mai departe, nici rol finalist (teleologic).

Spinoza consideră că, dintre atributele infinite ale lui Dumnezeu, două sunt fundamentale: *întinderea* şi *gândirea*. Cele două sunt şi cele cunoscute de noi, prezentând manifestări reale, efective. Celelalte atribute, necunoscute, trebuie admise ca fiind *posibile*, căci Dumnezeu posedă o infinitate de atribute, şi, totodată, *composibile* atât între ele, cât şi cu cele două atribute fundamentale, întrucât toate sunt solidare sau unitare.

Concepția lui Spinoza despre infinitatea şi unitatea atributelor divine anticipează teoria pe care o va dezvolta puțin mai târziu Leibniz despre Dumnezeu ca izvor atât al lumii reale, cât şi al nenumăratelor lumi posibile.

Ca esență care, prin atributele sale, justifică (întemeiază) atât realul, cât şi posibilul, *Dumnezeul spinozian este o substanță logică, spirituală*. Ce-i drept, el este înțeles nu numai ca lucru cugetător, ci şi ca „lucru întins”. Dar chiar şi atributul întinderii rămâne unul spiritual, pentru că nu se confundă cu întinderea fizică, finită şi diferită de la un lucru la altul, ci este o întindere infinită, inteligibilă, iar nu sensibilă.

Totuşi, dacă avem în vedere faptul că substanța divină prezintă nu numai atribute, ci şi moduri, ca manifestări reale ale acestora, am putea susține că natura sensibilă sau, cum spune Spinoza, *natura naturata* constituie un fel de corp al lui Dumnezeu.

Spirit cosmic, unit indisolubil cu universul infinit, Dumnezeul spinozian nu este un spirit personalizat, întruchipat într-o persoană. De aceea, el nici nu-şi propune scopuri asemenea unei persoane. El este totuna cu ordinea lumii, dar nu o ordine finalistă, ghidată de un scop sau o finalitate, cum ar fi aceea favorabilă omului.

În măsura în care ideea de ordine o implică şi pe cea de finalitate, Spinoza afirmă chiar că nu există o ordine obiectivă, în lucruri. În realitate, el nu neagă ordinea dată de relațiile cauzale şi legice, ci numai pe cea finalistă, care presupune un Deus transcendent, separat de lume şi care, voit şi conştient, ar alege şi înfăptui un anumit scop. Or Spinoza consideră că „voința nu poate fi numită cauză liberă,

---

[8] *Ibidem*, partea întâi, prop. XXIX, nota.

Universitatea Spiru Haret

ci numai necesară”[9], căci „voința nu este decât un mod anumit al gândirii, ca și intelectul”[10], de unde rezultă că voința e cauzată și că „Dumnezeu nu acționează cu libertate de voință”[11]. Mai mult, „rezultă că voința și intelectul sunt față de natura lui Dumnezeu ca mișcarea și repausul”[12].

De altfel, spre deosebire de Dumnezeul cartezian, care este un Deus bonus, cel spinozian nu se caracterizează printr-un asemenea atribut. Ca substanță infinită, cu o infinitate de atribute, unită cu Universul infinit, el este incompatibil cu faptul de a fi bun, de a-l avantaja pe om, pentru că, dacă ar fi astfel, ar însemna să fie oarecum mărginit, limitat. Ulterior, reluând teza carteziană despre un Deus bonus, Leibniz va considera că acesta a creat lumea conform principiului optimului, dar fără a fi în acest fel mărginit, deoarece concepe o infinitate de lumi posibile și composibile, deci compatibile cu lumea optimă înfăptuită. În viziunea lui Spinoza, infinitele atribute ale lui Dumnezeu sunt și ele composibile întrucât aparțin uneia și aceleiași substanțe, dar ele nu mai sunt subordonate celor pe care se întemeiază lumea umană.

II. 2. **Atributele și modurile lumii fizice**

Prin concepția sa despre atributele fundamentale ale substanței și despre modificările acesteia, Spinoza explică, pe de o parte, fenomenele fizice, iar pe de altă parte, pe cele psihice.

Dat fiind că toate atributele sunt unite în substanța divină, rezultă că întinderea și gândirea sunt solidare, indisociabile. De aici, rezultă, mai departe, că orice element al lumii este și material (prin atributul întinderii) și spiritual (prin atributul gândirii). Rezultă, de asemenea, că există o corespondență și între manifestările (modurile) atributelor amintite.

În ce privește *fenomenele fizice*, Spinoza le explică, pe de o parte, similar lui Descartes, în principal prin atributul întinderii. Astfel, diferitele însușiri prin care lucrurile de un anumit fel se disting de altele sunt reduse la cele de ordin cantitativ, ca manifestări (expresii) ale întinderii, cum ar fi forma, mărimea etc. În consecință, mișcarea unui lucru este înțeleasă, la rândul ei, ca o modificare în planul întinderii, deci ca o deplasare mecanică dintr-un loc în alt loc sub acțiunea unui alt corp din exterior. Cum corpurile își capătă

[9] *Ibidem*, propr. XXXII.
[10] *Ibidem*, demonstrația.
[11] *Ibidem*, corolarul I.
[12] *Ibidem*, corolarul II.

Universitatea Spiru Haret

configuraţia specifică *prin mişcare sau prin repaus*, Spinoza afirmă că ele „se deosebesc unele de altele prin mişcare sau prin repaus, prin repeziciune sau prin încetineală, nu prin substanţă”[13].

Totodată, ca şi Descartes, sau şi mai net, Spinoza susţine că „în natură nimic nu este contingent, ci toate sunt determinate să existe şi să acţioneze într-un anumit fel, din necesitatea naturii lui Dumnezeu”[14].

Dar fizica spinoziană se şi deosebeşte de cea carteziană.

În primul rând, Spinoza consideră că *întinderea este indivizibilă*, afirmând că „nu poate fi conceput cu adevărat nici un atribut al substanţei din care să rezulte că o substanţă poate fi divizată”[15]. Pentru a-şi susţine teza indivizibilităţii, distinge, pe de o parte, între întindere şi corp ca mod al întinderii, iar pe de altă parte, între cantitatea imaginată vizual, care ne apare ca finită, compusă din părţi şi, deci, divizibilă, şi cantitatea concepută prin intelect, care apare ca infinită, unică şi indivizibilă.

În al doilea rând, Spinoza consideră că, datorită solidarităţii dintre întindere (care nu mai e divizibilă) şi gândire, fenomenele fizice pot fi privite, la rândul lor, *fie în calitate de corpuri* (moduri ale întinderii), *fie ca idei (moduri ale gândirii)*. De exemplu, „un cerc care exis-tă în natură şi ideea cercului existent, idee care de asemenea este în Dumnezeu, sunt unul şi acelaşi lucru exprimat sub aspectul unor atribute diferite”[16].

Spinoza afirmă că Dumnezeu produce corpurile în calitatea sa de lucru întins, iar ideile – ca lucru cugetător.

Trebuie precizat însă că, potrivit lui Spinoza, numai lucrurile infinite şi eterne sunt produse nemijlocit de Dumnezeu. În schimb, el susţine că orice lucru particular este cauzat nemijlocit de alt lucru particular[17], acesta de altul ş.a.m.d., Dumnezeu intervenind mijlocit prin faptul că e afectat de fiecare cauză particulară. La fel, „ideea unui lucru particular care există în act îl are drept cauză pe Dumnezeu...întrucât este considerat ca fiind afectat de ideea unui alt lucru particular care exită în act”[18] ş.a.m.d.

Având în vedere aceeaşi solidaritate dintre întindere şi gândire şi faptul că între idee şi lucru există o corespondenţă (căci a cunoaşte un lucru înseamnă a-i şti cauza), Spinoza conchide că „ordinea şi

---

[13] *Ibidem*, partea a doua, prop. XIII, lema I.
[14] *Ibidem*, partea întâi, prop. XXIX.
[15] *Ibidem*, prop. XII.
[16] *Ibidem*, partea a doua, prop. VII, nota.
[17] *Ibidem*, partea întâi, prop. XXVIII.
[18] *Ibidem*, partea a doua, prop. IX.

Universitatea Spiru Haret

înlănțuirea ideilor sunt aceleaşi cu ordinea şi înlănțuirea lucrurilor”[19] sau, într-o altă formulare, „ordinea şi înlănțuirea ideilor sunt aceleaşi cu ordinea şi înlănțuirea cauzelor”[20].

Pentru o corectă înțelegere a concluziei amintite, Spinoza avertizează că nici lucrurile nu sunt generate de idei, nici invers, ideile de lucruri. Împotriva reducerii materiei la spirit, afirmă că „ființa formală (reală – n.ns., I.R.) a lucrurilor care nu sunt moduri ale gândirii nu rezultă din natura divină pentru motivul că ea a cunoscut mai întâi lucrurile”[21]. Aşadar, nu trebuie să ne imaginăm că, mai întâi Dumnezeu a prefigurat lucrurile prin gândire şi, apoi, le-a creat în mod efectiv. Împotriva reducției inverse, a spiritului la materie, Spinoza susține că „atât cât lucrurile sunt considerate ca moduri ale cugetării, trebuie să explicăm ordinea întregii naturi sau înlănțuirea cauzelor numai în atributul cugetării”[22]. De exemplu, ideea de cerc (care este un mod de a gândi) trebuie explicată cu ajutorul altei idei (altui „mod de a gândi”) care este cauza ideii de cerc, al doilea mod de a gândi trebuie explicat printr-un al treilea ş.a.m.d. Deci cunoaşterea presupune derivarea ideilor unele din altele, iar nu formarea lor pe baza lucrurilor, prin simplă observație.

Dat fiind faptul că, prin felul în care explică cele două aspecte ale lucrurilor, Spinoza reinstituie dualismul cartezian, dar, totodată, admite compatibilitatea dintre întindere şi gândire sau dintre modurile acestora, J. Cottingham este de părere că explicația spinoziană ar duce „la o fuziune stranie, aproape mistică, între idealism şi materialism”[23], justificând şi concepția de tip Berkeley şi concepția de tip Hobbes.

În realitate, susținând că acordul dintre lucruri şi idei, dintre materie şi spirit nu se explică nici prin materie, nici prin spirit, ci se întemeiază pe Dumnezeu, Spinoza nu justifică nici materialismul, nici idealismul, ci rămâne ceea ce este, adică panteist.

Desigur, panteismul său trebuie înțeles în sensul în care a fost gândit de filosof însuşi. Prin concepția sa potrivit căreia lucrurile se întemeiază pe întindere şi gândire, Spinoza trimite, ce-i drept, şi la viziunea lui Descartes, care explicase fenomenele fizice prin întindere, şi la aceea a lui Leibniz, care le explicase printr-un suflet imanent lor. Dar, aşa cum am arătat, Spinoza nu reduce nici gândirea la întindere,

---

[19] *Ibidem*, prop. VII.
[20] *Ibidem*, prop. IX, demonstrația.
[21] *Ibidem*, prop. V, corolar.
[22] *Ibidem*, prop. VII, nota.
[23] John Cottingham, *op. cit.,* ed. cit., p. 177.

Universitatea Spiru Haret

nici invers, întinderea la gândire şi, în plus, nu pune nici semnul identităţii între Dumnezeu şi natură şi, deci, nu dizolvă nici unul din termeni în celălalt, astfel încât să justifice fie materialismul, fie idealismul. El consideră că diferenţa dintre *Dumnezeu* şi *natură* este totuna cu deosebirea dintre *natura naturans* şi *natura naturata* sau dintre *atribute* şi *moduri*, căci, aşa cum ştim, atributele constituie esenţa lui Dumnezeu, iar modurile alcătuiesc lucrurile particulare, o combinaţie de moduri formând esenţa lucrurilor de un anumit fel. Potrivit panteismului spinozian, „Dumnezeu este cauza unică a tuturor lucrurilor, atât a esenţei, cât şi a existenţei lor, adică Dumnezeu este cauza lucrurilor nu numai în ce priveşte devenirea lor, cum se spune...", dar „Dumnezeu nu ţine de esenţa lor"[24]. Şi anume, Dumnezeu este cauza lucrurilor în sensul că însuşirile fenomenelor fizice se întemeiază pe atributul divin al întinderii, iar însuşirile fenomenelor psihice – pe atributul gândirii. Totodată, Dumnezeu cauzează lucrurile şi prin faptul că fenomenele fizice se întemeiază şi pe gândire în sensul că Dumnezeu ca lucru cugetător are ideea fiecărui existent corporal, iar fenomenele psihice presupun şi atributul întinderii în sensul că ideile existente în suflet au ca obiect ceva corporal. Dar Dumnezeu nu ţine de esenţa lucrurilor pentru că substanţa (esenţa) divină implică existenţa şi este unică, pe când o anumită esenţă particulară nu implică existenţa necesară a unui lucru sau a altuia subsumate ei şi este dată în fiecare lucru în parte. În concluzie, panteismul spinozian susţine că Dumnezeu cu atributele sale fundamentale întemeiază direct modurile infinite (mişcarea, repausul, voinţa, intelectul) şi indirect modurile finite fizice sau psihice, dar esenţa lui Dumnezeu nu se confundă cu esenţele lucrurilor şi nici atributele lui cu însuşirile finite (esenţiale sau fenomenale) corespunzătoare lor.

Prin panteismul său, Spinoza intenţiona să susţină că divinitatea este legată de lucruri mult mai intim şi că lucrurile se împărtăşesc din substanţa divină mai mult decât reieşea din deismul cartezian. Dar, întrucât gândea că atributele divine aparţin numai lui Dumnezeu şi că lucrurile cu esenţele lor sunt doar moduri ale atributelor sale, nici el n-a reuşit să argumenteze că există o mai strânsă unitate între lumea divină şi lumea creată. Ce-i drept, potrivit lui, lucrurile reale se conexează şi cauzează în mod legic, esenţial şi necesar, dar, oarecum, pentru a spune ca Platon, prin copierea unei ordini divine sau prin „participarea" la o asemenea ordine. În schimb, ontologia spinoziană reuşeşte să acrediteze, în opoziţie cu dualismul cartezian, existenţa

[24] Spinoza, *Etica*, partea a doua, prop. X.

Universitatea Spiru Haret

unui izomorfism în plan ontic şi cognitiv între lumea fenomenelor fizice şi cea a fenomenelor sufleteşti.

II. 3. **Atributele şi modurile lumii psihice**

Concepţia lui Spinoza despre unitatea întinderii şi gândirii în substanţa divină şi despre răsfrângerea acesteia în orice existent îşi pune amprenta şi asupra înţelegerii de către el a relaţiei dintre trup şi suflet, dintre fenomenele fiziologice şi cele sufleteşti.

Spre deosebire de Descartes, care gândea că sufletul şi trupul ar fi două substanţe independente una de alta, dar aflate în interacţiune, Spinoza susţine că trupul şi sufletul formează o singură entitate şi că între procesele fiziologice şi cele psihice există o strânsă corespondenţă.

Spinoza ajunge la concluzia că trupul şi sufletul formează împreună o singură entitate plecând, pe de o parte, de la teza că atributele lor întemeietoare – întinderea şi, respectiv, gândirea – aparţin uneia şi aceleiaşi substanţe, iar pe de altă parte, de la considerentul că sufletul, ca parte a intelectului divin (ca mod al gândirii), este o idee (o manifestare a sufletului divin) care, ca orice idee, are un obiect corespunzător, anume trupul. Rezultă că procesele corporale şi cele sufleteşti nu sunt nici ele paralele, adică indiferente sau rupte unele de altele.

Dar Spinoza respinge nu numai dualismul de tip cartezian, ci şi monismul de tip reducţionist (materialist sau idealist), care concepe una din laturile fiinţei umane ca reductibilă la cealaltă. Potrivit lui, unitatea dintre procesele fiziologice şi cele psihologice nu înseamnă că primele ar fi determinate de ultimele, sau că acestea din urmă ar fi generate de cele dintâi. Spinoza conchide că nici unul din cele două moduri – trupul şi sufletul – nu îl determină pe celălalt, plecând de la concepţia sa că nici unul din cele două atribute corespunzătoare – întinderea şi gândirea – nu îl determină pe celălalt, ci ele sunt doar solidare pentru că aparţin uneia şi aceleiaşi substanţe. De aceea, potrivit lui, ceea ce se petrece în trup se explică prin atributul întinderii, iar ceea ce se întâmplă în suflet – prin atributul gândirii.

În sinteză, Spinoza susţine că trupul cu procesele sale şi sufletul cu cele ale sale nu-s nici rupte între ele, dar nici reductibile unul la celălalt. El nu explică însă mai precis mecanismul prin care acestea sunt şi unitare, dar şi distinctive. El spune doar că omul, ca entitate individuală a celor două dimensiuni ale sale, poate fi considerat fie sub un aspect, fie sub celălalt, fie sub atributul întinderii, fie sub cel al gândirii. J. Cottingham compară concepţia lui Spinoza despre raportul dintre corp şi suflet cu teoriile funcţionaliste actuale, care concep procesele mentale ca funcţii ale creierului (ale sistemului nervos).

Universitatea Spiru Haret

Descrierile stărilor neurofiziologice sunt de tip *hardware*, iar cele ale stărilor funcționale (logice, organizaționale) – de tip *software*, acestea din urmă fiind relativ distincte şi independente de cele dintâi. Cottingham arată că deosebirea esențială dintre concepțiile comparate „rezidă în faptul că, la Spinoza, tabloul realității necesită o corespondență netă, de unu la unu, între modurile mentale şi modurile fizice, în timp ce între stările funcționale şi cele fizice există o anumită asimetrie: deşi se poate dovedi că, pentru orice stare fizică dată, există o unică stare funcțională care îi corespunde, inversa nu este, cu siguranță, adevărată"[25], căci creierul poate îndeplini o funcție într-o mulțime de moduri. Mai general spus, o stare funcțională poate fi realizată într-o mulțime de sisteme fizice, aşa cum funcția ceasornicului poate fi realizată de o mulțime de mecanisme.

Raționalist, Spinoza consideră, ca şi Descartes, că fenomenele psihice sunt pătrunse, în primul rând, de intelect, conceput de el ca mod al gândirii.

În genere, Spinoza concepe procesele psihice ca procese cognitive, care diferă însă ca grad de cunoaştere. Unele, afectele sau pasiunile, vehiculează idei confuze, inadecvate. De aceea şi, de asemenea, pentru că există o strânsă unitate între corp şi suflet, între acțiunea exterioară şi starea subiectivă interioară, problema primordială a vieții omului devine aceea a cunoaşterii adecvate. De cunoaştere va depinde, înainte de toate, conduita morală, căci, potrivit lui Spinoza, adevărul este cel ce procură şi adevăratul bine (bonus verum), care, la rândul său, asigură bucuria supremă (summa laetitia).

III. **GNOSEOLOGIA**

III.1. **Modalitățile cunoaşterii**

Spinoza abordează teoria cunoaşterii în *Tratat despre îndreptarea intelectului* (în 19-29) şi în *Etica.*

În *Tratat* sunt distinse următoarele patru moduri de a percepe (cunoaşte):

1) „din auzite sau prin vreun alt semn" (de exemplu, cunoaşterea din auzite a zilei de naştere);

2) „printr-o experiență vagă", adică nedeterminată de intelect, ci întâmplătoare (de exemplu, aproape toate cunoaşterile despre ce e folositor vieții: că uleiul întreține flacăra, iar apa o stinge, faptul că omul e rațional, că animalul numit câine latră etc.);

[25] John Cottingham, *op. cit.,* p. 182.

Universitatea Spiru Haret

3) prin deducţie neadecvată a esenţei unui lucru dintr-un alt lucru (de exemplu, deducţia cauzei dintr-un efect, sau deducţia unei concluzii despre ceva singular din ceva universal; concret, din perceperea corpului propriu ne dăm seama că sufletul e legat de corp şi că această uniune e cauza senzaţiei, dar nu ştim în ce constă această legătură cauzală);

4) prin percepţia (intuiţia – nota ns., I.R.) esenţei unice a unui lucru sau „prin cunoaşterea cauzei sale proxime”[26].

Cunoaşterea din auzite, arată Spinoza, este nesigură şi rămâne la aspectele particulare ale unui lucru.

Cunoaşterea prin experienţă vagă rămâne la accidentele lucrurilor.

Cunoaşterea prin raţiune este şi ea incertă. Şi anume, deducerea cauzei din efect nu e sigură pentru că un efect poate avea cauze diferite, iar derivarea singularului din universal nu este nici ea sigură pentru că un universal se manifestă în multiple cazuri individuale.

Aşa cum s-a observat, prin critica cunoaşterii prin raţiune, Spinoza a contestat „nu raţionamentul însuşi, ci acest tip de raţionament” care „deduce cauza din efect sau singularul din universal”[27].

Despre al patrulea mod de cunoaştere, în *Tratat* se spune că „lucrul este perceput prin esenţa sa unică atunci când, din faptul că am cunoscut ceva, ştiu ce înseamnă să cunoşti ceva, sau când din aceea că, cunoscând esenţa sufletului, ştiu că acesta este unit cu trupul”[28].

Din formulare rezultă că e vorba atât de cunoaşterea intuitiv-intelectuală a esenţei unui lucru, ca în cazul în care o cunoştinţă a ceva devine ea însăşi obiect de cunoscut, cât şi de una deductivă, care pleacă de la intuiţia esenţei, sau, în orice caz, de la o cunoştinţă certă. De altfel, în *Etica* deducţia va fi înţeleasă în acest sens.

III.2. **Valoarea de adevăr a genurilor cognitive**

În *Etica* primele două modalităţi cognitive sunt unificate, iar cunoaşterea prin raţiune este înţeleasă ca deducţie care pleacă de la cunoaşterea esenţei, astfel că Spinoza vorbeşte de următoarele trei genuri de cunoaştere:

1) imaginaţia,

2) raţiunea,

3) ştiinţa intuitivă.

---

[26] Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Editura de Vest, Timişoara, 1992, p. 38-39.

[27] Viorel Colţescu, *Filosofia şi istoria ei*, Editura de Vest, Timişoara, 1996, p. 37.

[28] Spinoza, *Tratat*..., p.40.

Universitatea Spiru Haret

Semnalata clasificare spinoziană a genurilor cognitive o reaminteşte pe cea carteziană, în ambele fiind vorba de 1) experienţă, 2) deducţie şi 3) intuiţie.

În partea a doua a *Eticii* sale, Spinoza amănunţeşte mecanismul celor trei genuri cognitive şi, mai ales, valoarea lor de adevăr.

Cunoaşterea prin imaginaţie provine a) din *experienţa nelămurită* şi 2) *din semne*. Prin experienţa nelămurită ne formăm noţiuni universale „din lucrurile particulare care sunt reprezentate de simţuri intelectului în mod mutilat, confuz şi fără ordine", iar prin semne ne formăm noţiuni universale prin faptul că semnele (de exemplu, cuvinte auzite sau citite) ne reamintesc de lucruri şi, astfel, „ne formăm despre ele idei asemenea celor prin care ne imaginăm lucrurile"[29]. Din cele spuse reiese că imaginaţia, provenită fie din experienţa vagă, fie din semne, este cunoaşterea comună, empirică, lipsită de un control raţional, în care nici simţurile, nici cuvintele nu disting între ceea ce este accidental şi ceea ce este necesar. De aceea, ea este superficială şi nu accede la esenţa lucrurilor.

Cunoaşterea de primul gen este, de fapt, aceea aflată la începutul procesului cognitiv. Cunoaşterea începe prin contactul sensibil al omului cu lumea înconjurătoare. Astfel, „corpul omenesc este afectat de corpurile externe în foarte multe feluri", iar „sufletul omenesc trebuie să perceapă tot ce se întâmplă în corpul omului"[30]. Aşadar, schimbările produse de obiectele externe în corpul omenesc apar în minte ca percepţii. Ideile formate din percepţii reflectă atât natura corpului ce simte, cât şi natura obiectului perceput. În acest sens, Spinoza afirmă: „toate felurile în care un corp este afectat decurg din natura corpului afectat, din natura corpului care afectează"[31]. În măsura în care reflectă mai mult constituţia corpului nostru, cunoaşterea la acest nivel are mai mult caracter subiectiv. La acest nivel, cunoaşterea are caracter pasiv, adică lucrurile externe lasă urme în suflet. Imaginile obţinute nu cuprind o eroare, dar reproduc obiectul sub aspectele lui aparente şi, deci, sunt incomplete, confuze, neadecvate. Astfel, „în măsura în care sufletul omenesc îşi imaginează un corp extern, el nu are cunoaşterea adecvată"[32]. Ca urmare, nici „ideea oricărei afecţiuni a corpului omenesc nu include o cunoaştere

[29] Spinoza, *Etica*, partea a doua, prop. XL, nota I.
[30] *Ibidem*, prop. XIV, demonstraţie.
[31] *Ibidem*, prop. XVI, demonstraţie.
[32] *Ibidem*, prop. XXVI, corolar.

Universitatea Spiru Haret

adecvată a însuşi corpului omenesc”[33], iar „ideea ideii unei afecţiuni oarecare a corpului omenesc nu include cunoaşterea adecvată a sufletului omenesc”[34].

Spre deosebire de cunoştinţa inadecvată, eroarea e lipsă de cunoaştere. Eroarea provine din memorie şi constă în nedeosebirea între lucrul prezent şi cel neexistent, dar pe care îl consideră prezent.

Cunoaşterea de al doilea gen, prin raţiune, este o cunoaştere adecvată, legitimă. Raţiunea oferă „noţiuni comune şi idei adecvate ale proprietăţilor lucrurilor”[35].

Cunoaşterea prin raţiune provine dintr-o acţiune a sufletului, dintr-o dispoziţie a sa de a cunoaşte, iar nu din faptul că este determinat din afară, de contactul întâmplător cu lucrurile. Numai fiind activ, sufletul poate să cunoască lucrurile aşa cum sunt, „căci ori de câte ori el este dispus interior într-un fel sau altul” (adică să considere lucrurile fie după asemănări, fie după deosebiri), „el consideră lucrurile clar şi distinct”[36]. Mai mult, pentru a cunoaşte lucrurile în mod adecvat, trebuie să fim dispuşi nu numai să le asemănăm sau să le deosebim, ci şi să le raportăm la întregul din care fac parte, la Dumnezeu. Toate ideile care sunt în Dumnezeu se acordă pe deplin cu obiectele lor şi, de aceea, „toate ideile, în măsura în care le raportăm la Dumnezeu, sunt adevărate”[37]. Cu alte cuvinte, cunoaşterea adecvată presupune integrarea lucrurilor în natură, raportarea la cauzele lor şi, în ultimă instanţă, la Dumnezeu. Într-adevăr, „ceea ce este comun tuturor lucrurilor şi se găseşte deopotrivă în parte şi în tot nu poate fi conceput decât adecvat"[38], atât pentru că ideea a ceva comun se află în Dumnezeu în mod adecvat, cât şi pentru că Dumnezeu „constituie sufletul omenesc sau întrucât are idei care sunt în sufletul nostru”[39], ceea ce înseamnă că sufletul însuşi se percepe pe sine, percepe corpul său propriu sau orice alt corp. Pentru a dezvălui acest comun, raţiunea va proceda discursiv, prin comparaţie.

Descoperind comunul din lucruri, raţiunea are în vedere ceea ce este necesar şi etern în lucruri, iar nu ceea ce este contingent şi pieritor.

---

[33] *Ibidem*, prop. XXVII.
[34] *Ibidem*, prop. XXIX.
[35] *Ibidem*, prop. XL, nota II.
[36] *Ibidem*, prop. XXIX, nota
[37] *Ibidem*, prop. XXXII.
[38] *Ibidem*, prop. XXXVIII.
[39] *Ibidem*, prop. XXXVIII, demonstraţie.

Universitatea Spiru Haret

Ea se bazează pe noțiuni care „explică ceea ce este comun tuturor lucrurilor, dar care nu explică esența vreunui lucru particular”[40].

Cunoaşterea de al treilea gen, „*ştiința intuitivă*”, înțelege nemijlocit adevărul. Aici fenomenul individual apare deodată în lumina ordinii universale, ceea ce este posibil pentru că orice lucru individual este un mod al unui atribut divin, universal. Aşa cum observa Höffding, potrivit concepției lui Spinoza despre intuiție ca formă supremă de cunoaştere, „diferența dintre universal şi individual a dispărut complet aici; se surprinde unitatea lor dintr-o singură privire”[41]. E o înțelegere directă a ordinii şi conexiunii ideilor. Spinoza însuşi afirmă că „acest gen de cunoaştere merge de la ideea adecvată a esenței formale a anumitor atribute ale lui Dumnezeu la cunoaşterea adecvată a esenței lucrurilor”[42].

Spinoza consideră că din cunoaşterea intuitivă izvorăşte iubirea intelectuală față de Dumnezeu.

În concluzie, Spinoza susține că prin cunoaşterea de al doilea şi al treilea gen, sufletul se eliberează de afecte, de pasiunile sensibile, se determină din interior, are o cunoaştere clară şi distinctă şi transformă pasiunile în virtuți întrucât le pune în legătură cu o cunoaştere adecvată.

IV. **METODA**

După ce a stabilit care genuri de cunoaştere sunt necesare, Spinoza se ocupă de *calea* sau *metoda* de a cunoaşte, căreia îi consacră două secțiuni ale lucrării *Tratat despre îndreptarea intelectului*.

În prima secțiune despre metodă *(§ 30-90)*, Spinoza argumentează, mai întâi, că analiza metodei nu presupune o metodă prealabilă de a o cerceta, deci o regresiune la infinit, căci, prin analogie, dacă pentru a face o primă unealtă, oamenii ar fi avut nevoie de o a doua unealtă, pentru aceasta – de o a treia ş.a.m.d., atunci ei n-ar mai fi făcut niciodată unelte. Rezultă că metoda este inerentă spiritului, că „intelectul prin puterea sa nativă îşi făureşte instrumente”[43], pe care le perfecționează treptat.

---

[40] *Ibidem*, prop. XLIV, corolarul II, demonstrație.

[41] Harald Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Félix Alcan, Paris, 1908, p. 322.

[42] Spinoza*, Etica*, ed. cit., partea a doua, prop.XL, nota II.

[43] Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, ed. cit. p.44.

Universitatea Spiru Haret

Spre deosebire de Descartes, Spinoza consideră că metoda nu începe cu îndoiala, cu scopul de a stabili un adevăr cert, ci pleacă de la existența unei idei adevărate, pe care o cercetează pentru a descoperi condițiile adevărului. În acest sens, afirmă că metoda este „cunoaşterea reflexivă sau ideea ideii”[44].

În calitate de cunoaştere reflexivă, demersul metodic spinozian distinge, mai întâi, între ideea adevărată şi obiectul ei. De exemplu, una e cercul (care are centru şi circumferință) şi altceva ideea de cerc (lipsită de centru şi periferie). La fel, Petru e ceva real, iar ideea adevărată de Petru e altceva decât Petru însuşi.

Distincția dintre obiect şi idee este echivalată de Spinoza cu aceea dintre esența formală a lucrului şi esența lui obiectivă. Esența formală aparține lucrului, e forma acestuia, în timp ce esența obiectivă aparține minții, este ideea adevărată despre lucru, sau este esența formală devenită obiect al gândirii.

Pentru că ideea adevărată este altceva decât obiectul ei, ea însăşi poate deveni obiect al unei alte idei ş.a.m.d. Astfel, avem o idee, apoi ideea ideii, apoi ideea ideii ideii ş.a.m.d. Sau ştiu ceva, apoi ştiu că ştiu ceva, apoi ştiu că ştiu ceea ce ştiu ş.a.m.d. Aşadar, distincția dintre obiect şi idee permite reluarea şi multiplicarea necontenită a cunoaşterii reflexive.

Dar, observă Spinoza, pentru a dobândi o idee adevărată nu avem nevoie să reflectăm asupra reflecției şi, din nou, asupra reflecției reflecției ş.a.m.d. Dimpotrivă, „pentru a şti că eu ştiu, trebuie în mod necesar întâi să ştiu”, de unde rezultă că „certitudinea nu e nimic altceva decât însăşi esența obiectivă, adică modul în care simțim esența formală este certitudinea însăşi”[45]. Cu alte cuvinte, adevărul constă în adecvarea ideii la obiectul de cunoscut, sau, în termeni spinozieni, în adecvarea esenței obiective şi esenței formale.

La Spinoza, definirea adevărului ca adecvare nu implică teoria corespondenței, pentru că, aşa cum s-a observat, „dacă adecvația este înțeleasă ca o relație între idee şi lucru, iar nu ca o proprietate internă a ideii, teoria adecvației cade în aceeaşi regresiune la infinit”[46]. Într-adevăr, adecvația dintre idee şi lucru ar trebui surprinsă printr-o a doua idee, adecvația dintre prima şi a doua idee – printr-o a treia idee ş.a.m.d.

Stabilind că adevărul e inerent ideilor, Spinoza consideră că metoda presupune orientarea intelectului conform normei ideii adevărate,

---

[44] *Ibidem*, p. 47.
[45] *Ibidem*, p. 46.
[46] Viorel Colțescu, *Filosofia şi istoria ei*, ed. cit., p. 39-40.

Universitatea Spiru Haret

„astfel încât să înțeleagă toate cele care trebuie înțelese conform cu acea normă, dându-i ca ajutoare reguli sigure şi chiar făcând ca mintea să nu fie obosită cu lucruri inutile”[47].

Totodată, dat fiind că o idee se conexează cu altele şi că există o identitate între ordinea ideilor şi ordinea lucrurilor, metoda trebuie să cerceteze şi conexiunea dintre idei. În această privință, Spinoza afirmă că în cunoaştere există o reciprocitate între cunoaşterea spiritului şi cunoaşterea naturii. Cu cât spiritul cunoaşte mai bine natura, cu atât se cunoaşte mai bine pe sine şi invers, cu cât se cunoaşte mai bine pe sine, cu atât cuprinde în sine ordinea naturii.

În fine, Spinoza consideră că, „pentru ca mintea noastră să reproducă în întregime copia Naturii, ea trebuie să-şi producă toate ideile pornind de la aceea care reproduce ordinea şi izvorul întregii Naturi”[48], ideea de substanță.

Rezumând principalele cerințe ale metodei sale, Spinoza menționează următoarele:

„Întâi, să distingă ideea adevărată de toate celelalte percepții şi să oprească mintea de la celelalte percepții.

În al doilea rând, să dea reguli pentru ca celelalte lucruri necunoscute să fie percepute după o astfel de normă.

În al treilea rând, să stabilească o ordine, ca să nu fim obosiți cu lucruri inutile.

... am văzut în al patrulea rând că ea va fi cea mai desăvârşită când vom poseda ideea Ființei celei mai desăvârşite”[49].

În legătură cu prima cerință, Spinoza se ocupă pe larg de distingerea ideii adevărate de ideea fictivă, de cea falsă şi de cea îndoielnică.

Ideea adevărată este produsă de noi înşine şi se caracterizează, cum spunea şi Descartes, prin claritate şi distincție. Spinoza adaugă că „ideile lucrurilor care sunt concepute în mod clar şi distinct sunt fie cele mai simple, fie compuse din ideile cele mai simple, adică deduse din ideile cele mai simple”[50].

Fictivă este ideea care se referă la posibil, căci ceea ce e real e sau imposibil sau necesar.

Ideea falsă este ideea fictivă însoțită de convingerea noastră că a fost produsă de lucrurile externe.

---

[47] Spinoza, *Tratat despre îndreptarea intelectului*, ed. cit. p. 47.
[48] *Ibidem*, p. 49.
[49] *Ibidem*, p. 52.
[50] *Ibidem*, p. 63.

Universitatea Spiru Haret

Îndoiala este „nesiguranța gândirii în privința unei afirmații sau negații" și „se naște adesea din faptul că lucrurile sunt cercetate fără ordine"[51].

Așadar, ideea adevărată provine numai din intelect, pe când cele fictive, false, îndoielnice – din imaginație care „este impresionată de lucrurile singulare" și „doar de corpuri"[52]. De aceea, forma cugetării adevărate trebuie căutată în chiar cugetare, fără a recunoaște drept cauză un obiect: „ea trebuie să depindă de însăși puterea intelectului și de natura sa"[53].

În cea de-a doua secțiune consacrată metodei, Spinoza arată că, pentru a obține idei clare și distincte, trebuie folosit numai al patrulea gen de cunoaștere. Pentru că prin acest gen de cunoaștere lucrul care există în sine este explicat prin esența sa unică, iar cel ce nu există în sine – prin cauza sa proximă, Spinoza se ocupă aici de corectitudinea definițiilor. În continuare, el revine la problema ordinii ideilor prin care se descoperă ordinea lucrurilor. El reafirmă faptul că ordinea ideilor trebuie să plece de la ideea de substanță sau Dumnezeu, iar despre celelalte idei susține că trebuie să fie ordonate conform conexiunii lucrurilor reale și anume, a celor „fixe și veșnice". Cu alte cuvinte, ideile trebuie să urmeze conexiunea esențelor lucrurilor, iar nu a manifestărilor lor fenomenale.

Metoda preconizată de Spinoza prezintă mari similitudini cu metoda intuitiv-deductivă carteziană. Și anume, ambele metode pleacă de la regula evidenței (a cunoștințelor clare și distincte) și reclamă derivarea unor noi adevăruri din cele inițiale prin respectarea strictă a ordinii logice, identificată cu ordinea lucrurilor din natură.

V. CONCEPȚIA DESPRE LIBERTATE

S-ar părea că omul spinozian nu poate fi liber pentru că nu poate să nu fie afectat de lucruri și să nu aibă pasiuni. Or, Spinoza spune chiar într-una din definițiile de la începutul *Eticii* sale că numește „liber ceva care există numai din necesitatea naturii sale și care se determină de la sine să lucreze", iar „constrâns, ceva care este determinat de altceva să existe și să lucreze într-un fel anumit și determinat"[54].

---

[51] *Ibidem*, p. 70.
[52] *Ibidem*, p. 71.
[53] *Ibidem*, p. 64.
[54] Spinoza, *Etica*, ed. cit., partea întâi, def. VII.

Universitatea Spiru Haret

Conform accepției amintite, rezultă că „numai Dumnezeu este cauză liberă”[55], în timp ce sufletul omului, fiind un mod al cugetării, vrea un anumit lucru pentru că e determinat de o anumită cauză, care, la rândul ei, e determinată de o alta şi aşa mai departe, adică omul este prins în lanțul cauzalităților din natură. De aceea, spre deosebire de Descartes, care admitea independența sufletului de trup şi, deci, o voință absolută, Spinoza conchide că „nu există în suflet voință absolută, adică liberă”[56]. El consideră că „oamenii se cred liberi, întrucât sunt conştienți de voințele şi de preferințele lor, dar nu se gândesc, nici măcar în vis, la cauzele care îi fac să poftească şi să voiască, fiindcă le ignorează”[57]. În acest fel, ei se comportă ca o piatră care se rostogoleşte, fără să ştie din ce cauză.

Şi totuşi Spinoza nu contestă libertatea umană. El neagă doar o voință absolută, adică acauzală, şi, deci, o libertate absolută, lipsită de orice cauzalitate şi necesitate. De altfel, consideră Spinoza, însuşi Dumnezeu e liber nu în sensul că ar acționa cu libertate de voință, căci voința, ca mod, „nu poate fi numită cauză liberă, ci numai necesară”[58], ci în sensul că „există şi lucrează numai datorită necesității naturii sale”[59]. Omul, ca mod, se supune atât necesității naturii sale interne, specific umane, cât şi necesității naturii externe, cu care se află în corelație. Spinoza consideră că omul e relativ liber în măsura în care voința sa exprimă necesitatea propriei sale naturi, naturii umane, iar nu cauze naturale externe.

Ca atare, Spinoza conchide că omul nu poate fi liber decât prin cunoaştere adecvată, pentru că numai astfel poate distinge între cerințe autentic umane şi cauze externe şi îşi poate stăpâni patimile. Aşadar, omul liber se conduce numai după rațiune, adică după natura lucrurilor. El se va feri de tot ceea ce-i slăbeşte puterea vitală şi va săvârşi fapte ce-i sporesc această putere.

Totodată, „cu cât sufletul înțelege mai bine că toate lucrurile sunt necesare, cu atât are o putere mai mare asupra afectelor, adică suferă mai puțin din cauza lor”[60]. Şi invers, cu cât omul îşi cunoaşte mai bine afectele, cu atât mai mult le stăpâneşte, căci „afectul care este o pasiune încetează de a mai fi pasiune de îndată ce ne formăm

---

[55] *Ibidem*, prop. XVII, corolarul II.
[56] *Ibidem*, partea a doua, prop. XLVIII.
[57] *Ibidem*, partea întâi, prop. XXXVI, adaos.
[58] *Ibidem*, prop. XXXII.
[59] *Ibidem*, prop. XXXVI, adaos.
[60] *Ibidem*, partea a cincea, prop. VI.

Universitatea Spiru Haret

despre el o idee clară şi distinctă”[61]. Întrucât cunoaşterea cea mai deplină se realizează prin raportare la Dumnezeu, cunoaşterea de sine va duce la iubirea de Dumnezeu.

Cunoaşterea de sine îl învaţă pe om să-şi menţină propria existenţă. Dar cunoaşterea de sine duce şi la cunoaşterea naturii externe care concordă cu natura noastră. Ea ne arată că în concordanţă cu noi sunt, înainte de toate, semenii noştri. Cel mai folositor omului e tot omul. De aceea, spre a-şi menţine existenţa, oamenii trebuie să dorească să se potrivească în toate, astfel încât sufletele şi corpurile tuturor să fie un singur suflet şi un singur corp. Dar, „în măsura în care oamenii sunt frământaţi de pasiuni, ei pot fi potrivnici unii altora”[62]. Oamenii conduşi de raţiune nu doresc pentru ei nimic din ceea ce n-ar dori şi pentru ceilalţi oameni. Astfel, „numai oamenii liberi au cea mai mare recunoştinţă unii faţă de alţii”[63]. Pasiunile îi înrăiesc pe oameni. Stăpânindu-şi-le, oamenii se unesc. Spinoza consideră că garanţia libertăţii individuale o asigură statul. El afirmă că „omul care este condus de raţiune este mai liber în stat, unde trăieşte după legile comune, decât în singurătate, unde nu ascultă decât de el însuşi”[64].

Spinoza înalţă un imn libertăţii, dar afirmă şi caracterul inexorabil al necesităţii. Libertatea însăşi este circumscrisă necesităţii. Ea nu este negată de necesităţile firii noastre, dar are caracter relativ pentru că este negată de necesităţile care ne sunt externe. Puterea intelectului nostru, prin care survine libertatea, este limitată şi, finalmente, depăşită de puterea cauzelor externe. De aceea, Spinoza conchide în sens stoic că rămâne să suportăm cu resemnare întâmplările potrivnice, dacă ştim că ne-am făcut datoria. Dar, să nu uităm, până la resemnare, el recomandă să ne îndeplinim datoria, adică să fim prieteni numai cu adevărul, să fim liberi şi să înlăturăm, pe cât posibil, împrejurările defavorabile afirmării omului şi, deci, comunităţii.

---

[61] *Ibidem*, prop. III.
[62] *Ibidem*, partea a patra, prop. XXXIV.
[63] *Ibidem*, prop. LXXI.
[64] *Ibidem,* prop. LXXIII.

Universitatea Spiru Haret

B.3. *GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)*

I. **REPERE BIOBIBLIOGRAFICE**

G.W. Leibniz s-a născut la 21 iunie (1 iulie) 1646 la Leipzig (în Saxonia), în familia unui jurist (grefier) şi profesor de morală al Universităţii locale. Rămas de copil fără tată, preferă să se închidă în biblioteca părintelui său şi să citească lucrări diverse, de la literatură şi istorie şi până la filosofie. De la 15 ani îşi începe studiile universitare în oraşul natal, unde îi aprofundează pe clasici şi filosofia scolastică. Continuă un semestru la Universitatea din Jena, unde studiază matematica. Devine apoi student la Universitatea din Altdorf (lângă Nürnberg), unde, în 1667, obţine diploma de doctor în drept şi un post de profesor. Dar, în acelaşi an, i se propune şi acceptă un post de diplomat la curtea principelui elector de Mainz (Maienţa). Aici devine consilier pe probleme de politică europeană al principelui Johann Filip de Schönborn.

Ca diplomat la curtea din Mainz, Leibniz a intrat în contact cu mulţi oameni politici, literaţi şi filosofi, cu care a întreţinut o intensă corespondenţă. În cursul vieţii sale a avut peste o mie de corespondenţi.

În aceeaşi calitate, Leibniz a compus pentru regele francez Louis XIV un proiect de cucerire a Egiptului de către francezi, urmărind să deturneze astfel intenţia Franţei de a-şi anexa Imperiul german fărâmiţat. În 1672, Leibniz a fost trimis la Paris pentru a-şi susţine proiectul pe lângă Regele-Soare, acesta nu l-a primit până la urmă în audienţă, dar tânărul diplomat german a putut să-şi prelungească şederea la Paris timp de patru ani, până în 1676.

La Paris, Leibniz a făcut cunoştinţă cu filosofii cartezieni Nicolas Malebranche şi Antoine Arnauld, mare logician şi teolog jansenist, cu spinozianul Tschirnhaus, precum şi cu o serie de matematicieni şi fizicieni, printre care Christian Huyghens, Edme Mariotte şi fraţii Bernoulli. În urma preocupărilor de aici, a aprofundat filosofia carteziană, iar la sfârşitul sejurului parizian a descoperit teoria calculului infinitezimal în mod independent de Newton, care o formulase cu câţiva ani mai devreme.

În intervalul celor patru ani petrecuţi la Paris, mai exact în 1673, Leibniz a fost trimis de Johann Filip într-o misiune diplomatică de la Paris la Londra. Aici s-a întâlnit cu unele personalităţi ale Societăţii

Universitatea Spiru Haret

Regale de Ştiinţe, între care cu chimistul Robert Boyle şi Oldenburg, secretar general al amintitei societăţi, şi, recomandat de acesta, a fost el însuşi ales membru al renumitei societăţi.

În perioada pariziană, Leibniz a manifestat un mare interes pentru Spinoza, care tocmai publicase *Tratatul teologico-politic*, dar îşi păstra încă în manuscris *Etica*. Prin Tschirnhaus, care era în corespondenţă cu Spinoza, îi solicită filosofului olandez favoarea de a-i cunoaşte *Etica*, dar acesta îi dă un răspuns rezervat. Leibniz insistă şi, obligat să-şi încheie cariera diplomatică întrucât principele de Schönborn murise subit, se întoarce din Franţa prin Anglia (prin Londra) şi, apoi, prin Olanda, unde stă două luni, ajunge la Haga, îl vizitează de mai multe ori pe Spinoza, aflat în ultimul an de viaţă, se împrieteneşte cu el şi obţine permisiunea de a-i citi *Etica*. Cartea lui Spinoza l-a determinat să treacă de la concepţia sa dualistă de până atunci la o viziune monistă.

Întors în Germania în 1676, Leibniz acceptă postul de bibliotecar al casei domnitoare von Braunschweig-Lüneburg (casa de Hanovra), pe care a servit-o aproape patru decenii, până la sfârşitul vieţii sale. Deşi îndeplineşte şi aici unele atribuţii de ordin juridic, politic sau diplomatic, îşi consacră aproape întreaga activitate ştiinţei şi filosofiei. În această perioadă îşi scrie cele mai importante lucrări. Totodată, din iniţiativa sa, în 1700 ia fiinţă Academia din Berlin, care îl alege ca primul ei preşedinte şi care, în 1715, îl va primi ca membru şi pe filosoful român Dimitrie Cantemir. În 1700, Leibniz va fi ales membru şi al Academiei franceze.

În desfăşurarea activităţii lui teoretice, Leibniz a fost sprijinit la început de principii casei de Hanovra, mai întâi, de Johann Friedrich, care a murit în 1680, apoi, de fratele acestuia, mort şi el în 1698. În schimb, noul principe, George Ludovic, nu l-a mai agreat în mod deosebit, deşi l-a trimis de câteva ori în audienţă la Petru cel Mare şi la Viena, unde, în 1712, Leibniz a devenit consilier privat al curţii imperiale. În 1714 George Ludovic s-a încoronat rege al Marii Britanii şi şi-a mutat curtea de la Hanovra la Londra, dar „a uitat" să-l cheme şi pe Leibniz, aflat pe atunci la Viena. În schimb, îi plăcea să se laude că are în statele sale pe cei doi mari savanţi ai secolului: pe Newton la Londra şi pe Leibniz la Hanovra.

Leibniz s-a stins din viaţă la Hanovra în 14 noiembrie 1716, izolat şi uitat atât de oficialităţi, cât şi de concitadini, fiind însoţit pe ultimul drum doar de Eckhard, care i-a fost secretar. Singurul elogiu al marelui dispărut a fost rostit în Academia franceză de Fontenelle. Filosoful se îndepărtase de oameni, dar se apropiase de omenire. Numeroasele lui lucrări nu-i lăsaseră timp nici să se căsătorească până când, aşa cum spunea el, a fost prea târziu. Leibniz a traversat lumea,

Universitatea Spiru Haret

aşa cum nota Höffding, „blând şi vesel, străin de toate emoţiile violente, întotdeauna preocupat de gândire şi studiu”[1].

Principalele sale lucrări: *Meditatione de Cognitione*, *Veritate et Ideis (Meditaţii cu privire la Cunoaştere, Adevăr şi Idei),* 1684; *Discours de la Métaphysique (Disertaţie metafizică),* 1686; *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae (Cu privire la reforma filosofiei prime şi la noţiunea de substanţă),* 1694; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances (Nou sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor),* 1695; *Nouveaux Essais sur l'entendement humaine (Noi încercări asupra intelectului omenesc),* scrisă în 1704, dar publicată postum în 1765; *Essais de Téodicée (Eseuri de Teodicee),* 1710; *La monadologie (Monadologia),* scrisă în 1714 la Viena, ca şi *Eseuri de Teodicee,* dar publicată postum în germană în 1720.

II. **ONTOLOGIA**

II. 1. **Substanţa supremă**

Din punct de vedere general ontologic, Leibniz este, ca şi Descartes, *deist*. El admite un Dumnezeu creator şi ordonator, care nu mai intervine în evoluţia lumii. Îl numeşte pe Dumnezeu *substanţă supremă* sau *monada monadelor* (de la grecescul monas = unul, unitate), deoarece îl caracterizează ca entitate simplă (indecompozabilă) şi, deci, spirituală. Susţine că Dumnezeu a creat substanţele (esenţele) tuturor lucrurilor reale sub forma unor atomi spirituali, plini de energie, numiţi, la rândul lor, monade. Deci, spre deosebire de Descartes, susţine că Dumnezeu a creat nu două substanţe, materia şi spiritul, ci o pluralitate de substanţe, toate spirituale. Totodată, îl concepe pe Dumnezeu nu numai ca izvorul lucrurilor reale, exprimate de adevărurile contingente, ci şi al posibilităţilor pur logice, exprimate de adevărurile logic-necesare.

Ca temei al realităţii şi posibilităţii, Dumnezeu, argumentează Leibniz în *Eseuri de Teodicee*, se distinge prin trei calităţi sau perfecţii: 1) *intelectul*, prin care cunoaşte toate posibilităţile, 2) *voinţa*, prin care alege să înfăptuiască cea mai bună lume posibilă, 3) *puterea*, prin care îşi face voinţa efectivă, creând lumea. În *Monadologia*, reluând ideea celor trei calităţi, afirmă: „În Dumnezeu se află *puterea*, care e izvorul a toate, apoi *cunoaşterea*, care conţine detaliul ideilor şi,

---

[1] Harald Höffding, *Histoire de la Philosophie moderne*, Alcan, Paris, 1908, p. 361.

Universitatea Spiru Haret

în sfârşit, *voinţa*, care săvârşeşte schimbările sau producerile, potrivit principiului optimului"[2]. Aşadar, intelectul conduce la adevăr, voinţa la bine, iar puterea la fiinţă. Prin intelect, Dumnezeu este un logician desăvârşit, prin voinţă – un etician perfect, iar prin putere – un arhitect desăvârşit.

Prin intelect, Dumnezeu cunoaşte atât posibilităţile pure (esenţele pure, adevărurile eterne), cât şi posibilităţile care devin reale (esenţele reale fiind şi ele, mai întâi, posibile). Tot prin intelect, Dumnezeu raportează lumile posibile unele la altele pentru a o putea alege pe cea optimă.

Voinţa divină este supremă, nefiind supusă nici unei alte voinţe. Ea este solidară cu intelectul, care îi arată care este cea mai bună lume posibilă, şi, totodată, este o voinţă morală întrucât acţionează conform principiului optimului.

Puterea, prin care Dumnezeu face ca unele posibilităţi să devină reale se vădeşte, înainte de toate, în faptul că Dumnezeu însuşi este o fiinţă supremă, nu numai posibilă, ci şi reală, care există efectiv. Într-adevăr, ca unele posibilităţi să devină reale, trebuie ca şi temeiul lor să fie existent sau actual, iar faptul că unele adevăruri necesare (posibile) sunt reale constituie una din dovezile că Dumnezeu există. De altfel, posibilitatea lui Dumnezeu este posibilitatea unei fiinţe care cuprinde toate posibilităţile, inclusiv pe aceea de a exista. De aceea, pentru Dumnezeu este suficient să fie posibil, pentru a fi şi real. Fiind posibil, el şi există.

Leibniz a înţeles substanţa supremă ca esenţă spirituală în opoziţie cu concepţia fizicalistă despre materie ca întindere, argumentând că întinderea nu poate subzista prin sine, fiind condiţionată de componentele sale.

Totodată, Leibniz a ajuns să considere că substanţa supremă *conţine o infinitate de lumi posibile* folosind atât modalitatea logic-speculativă, cât şi datele matematicii. Speculativ, el a gândit că substanţa supremă, pentru a fi astfel, trebuie să conţină absolut tot, fie actual, fie potenţial. Din matematică, el a reţinut faptul că sunt posibile adevăruri care să respecte legile logice (fiind, în acest sens, necesare), dar care să fie independente de fapte. Plecând de la specificul acestor adevăruri, a conchis că temeiul lor trebuie să fie un spirit inepuizabil, un izvor de posibilităţi infinite.

Dat fiind că lumea reală este una din lumile posibile, rezultă că lucrurile care o compun trebuie să fie nu numai posibile, ci şi *compossibile*. Un lucru e posibil dacă nu e contradictoriu. Două sau mai

---

[2] Leibniz, *Monadologia*, § 48, în Leibniz, *Opere filozofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972. În continuare, citatele din *Monadologia* vor fi indicate în text prin litera M şi numărul paragrafului.

Universitatea Spiru Haret

multe lucruri sunt posibile împreună dacă nu sunt contradictorii unele față de altele, adică dacă pot coexista în aceeaşi lume. În viziunea lui Leibniz, lucrurile reale sunt composibile pentru că au fost create conform optimului. Alte lumi nu există pentru că ele nu sunt composibile cu lumea care a fost creată, ele nesatisfăcând principiul optimului. Deşi criteriul unei serii (lumi) de posibile este diferit sau chiar opus criteriului altei serii, totuşi în Dumnezeu toate lumile coincid sau sunt composibile, de vreme ce el este izvorul tuturor. Doar în planul realității create, această lume, a optimului, este incompatibilă cu altele, guvernate de alte criterii. Aşadar, nu tot ceea ce este logic posibil este şi dezirabil. Binele este o posibilitate logică, dar, prin specificul său, este mai mult decât atât.

Aşa cum s-a observat, prin concepția sa despre alegerea şi producerea acestei lumi, Leibniz a introdus „o nouă înțelegere a modalelor, în care posibilitatea şi realitatea vin laolaltă în actual" atât „în existența Ființei necesare", cât şi în „universul cel mai bun"[3].

II. 2. **Substanțele secunde: monadele**

II. 2.1. *Caracteristicile monadelor*

În explicarea lumii reale, Leibniz refuză dualismul cartezian. El observă că dacă se admite că Dumnezeu a creat o substanță întinsă ca temei al fenomenelor fizice şi o substanță cugetătoare ca temei al fenomenelor psihice, se instituie o antiteză între trup şi suflet. În plus, noțiunea de materie întinsă nu poate justifica nici unitatea fenomenelor fizice, căci întinderea e divizibilă la infinit, iar substanța trebuie să fie una, nici schimbarea acestora, pentru că întinderea este inertă. În consecință, Leibniz consideră că nu numai fenomenele psihice, cum gândea Descartes, ci şi cele fizice se întemeiază pe o substanță ideală şi autoactivă.

Recuzând dualismul cartezian, Leibniz nu acceptă nici monismul spinozian, conform căruia substanța (spirituală) ar fi unică. Într-adevăr, deşi ar marca un progres pe calea înțelegerii unității dintre corp şi suflet, totuşi teza unei substanțe unice, care şi-ar subsuma atributele întinderii şi gândirii, n-ar mai permite să se explice modul în care ea îşi integrează entitățile individuale. De aceea, pentru a explica sufletele individuale, Descartes însuşi susținuse că există o pluralitate

---

[3] Alexandru Boboc, *Ideea „lumilor posibile" şi reconstrucția modernă în filosofie*, în vol.col. *Descartes–Leibniz*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1998, p. 191.

Universitatea Spiru Haret

de substanțe individuale gânditoare. Dar, considerând că toate sunt reductibile la un singur atribut esențial, cel al gândirii, nici el nu reușise să le distingă decât prin accidente. Leibniz, plecând de la conceptul aristotelician potrivit căruia substanța este subiect al tuturor predicatelor sale, conchide că un obiect-substanță nu se poate deosebi de un altul decât printr-o caracteristică esențială. Totodată, având în vedere faptul că și existențele fizice de tip plantă prezintă o unitate similară celei sufleteşti, el conchide că nu numai substanța fenomenelor psihice, ci și substanța fenomenelor fizice se pluralizează în nenumărate substanțe ideale individuale.

Leibniz va denumi substanțele individuale, care întemeiază cele existente, în mai multe feluri, și anume forme substanțiale, unități substanțiale, atomi de forță, atomi spirituali, puncte metafizice, entelehii, pentru a se fixa, începând cu anul 1696, la termenul de monadă, termen inspirat de gânditorul flamand von Helmont, cu care coresponda.

Așadar, Leibniz trece de la monismul deist la pluralism. El susține că substanța supremă, Dumnezeu, a creat o multitudine de substanțe secunde, monadele, din care sunt alcătuite lucrurile.

Monadele sunt entități: a) *simple*, adică neîntinse, *incorporale (M, § 1),* deci b) *indivizibile*, deci c) *primare*, adică lipsite de compozante anterioare, și, totodată, d) *indestructibile* în chip natural, ele neputând fi anihilate sau distruse decât de Dumnezeu, care, așa cum le-a creat miraculos, tot așa le-ar putea anihila printr-un miracol *(M, § 4 și 5),* dar nu le nimicește. În ce privește interacțiunile dintre ele, monadele e) *nu au ferestre* prin care ceva (fie substanță, fie accident) să poată intra sau ieși, căci, fiind simplă, o monadă nu poate fi schimbată interior de altă monadă *(M, § 7).*

Având meritele deja semnalate ca variantă alternativă la dualismul cartezian și monismul spinozian, concepția leibniziană potrivit căreia toate fenomenele, inclusiv corpurile fizice, sunt alcătuite din atomi spirituali nu reușește totuși să explice satisfăcător în ce fel spiritualul dă naștere corporalului. Leibniz susține că, în realitate, în natura sa intimă, un corp fizic nu este întindere, ci este o energie (forță) spirituală, corporalitatea nefiind decât un efect sau un fenomen al acesteia. Dar el nu poate elucida trecerea de la incorporal la corporal.

Tot în privința raportului dintre monade și lucruri, o altă neclaritate sau inconsecvență constă în faptul că, pentru a explica individualitatea lucrurilor, Leibniz afirmă, pe de o parte, că există tot atâtea monade (substanțe) câte lucruri există, iar pe de altă parte, că lucrurile fizice sunt agregate de monade. Sesizând amintita incon-

Universitatea Spiru Haret

secvență, P.P. Negulescu era de părere că „Logica sistemului său trebuia să-l conducă pe Leibniz să considere fiecare corp ca o singură monadă, ca o singură forță individuală”[4]. Dar, dacă Leibniz ar fi admis că fiecare corp e o monadă, el ar fi ajuns la o contradicție între ideea sa că monada este eternă şi ideea, impusă de observație, că orice corp este contingent şi, deci, pieritor. În schimb, în ipoteza leibniziană că orice corp este un agregat de monade, se explică atât individualitatea corpului prin caracteristicile ansamblului, cât şi efemeritatea prin descompunerea agregatului.

Deşi simple, totuşi monadele au două importante caracteristici: 1) percepția şi 2) apetiția.

Percepția este proprietatea monadei de a conține o multiplicitate de calități (ideale) aflate în unitate *(M, § 14)*. Leibniz consideră că, prin detalierile ei interne, orice monadă se deosebeşte de celelalte. Totodată, menționează că percepția nu trebuie confundată cu apercepția (conştiința) şi îi critică pe cartezieni pentru faptul că n-au luat în considerare percepția inconştientă, ajungând astfel să conceapă psihicul ca rupt de natură. Aşadar, deşi aseamănă percepția cu o cugetare plină de varietate *(M, § 16),* Leibniz n-o confundă cu gândirea, ci o înțelege, mai curând, ca o sensibilitate a monadei, sau ca stare a ei de a oglindi în sine, în idealitatea sa, o multitudine de calități. Astfel, el va considera că toate monadele au percepții, dar că numai unele percepții sunt conştiente, celelalte rămânând inconştiente.

Apetiția este capacitatea inerentă monadei de a trece de la o percepție la alta, de la anumite calități ideale la altele, deci de a se autoschimba *(M, § 15)*. Totodată, prin apetiție se realizează şi trecerea monadei de la o percepție mai puțin clară la una mai clară. Dat fiind că monadele îşi sunt izvorul propriilor acțiuni, Leibniz le mai numeşte şi *entelehii (M, § 18)*. Este de observat că, dată fiind simplitatea şi independența monadei, nu numai schimbarea, ci şi stările monadei provin din propriul ei interior *(M, § 11, 12)*.

Leibniz argumentează existența celor două caracteristici ale monadelor atât speculativ (a priori), cât şi nespeculativ (a posteriori), plecând de la fapte de observație.

Speculativ, filosoful hanovrez susține că monadele au calități prin care se diferențiază întrucât ceva există numai prin însuşirile sale, iar ceva lipsit de calități nici nu există *(M, § 8)*. Tot speculativ, afirmă că monadele se schimbă datorită principiului că tot ceea ce este creat este supus schimbării *(M, § 10)*.

---

[4] P.P. Negulescu, *Scrieri inedite*, III. *Istoria filosofiei moderne*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972, p. 174.

Universitatea Spiru Haret

Realist, Leibniz admite cele două atribute pentru a putea explica diversitatea (individualitatea) şi schimbarea fenomenelor naturale, fie fizice, fie psihice. Astfel, el observă că lucrurile naturale prezintă deosebiri atât între ele, cât şi în interiorul lor şi, totodată, se schimbă. Or, raţionează el, ceea ce se petrece în lucrurile naturale nu poate proveni decât din elementele lor simple, deci din monade (M, § 8, 9 şi 10).

Prin teza percepţiilor imanente lucrurilor naturale, Leibniz pune accent pe individualitatea acestora şi le explică proprietăţile ca însuşiri inerente, care rezidă în unitatea interioară şi individualitatea fiecărui lucru în parte. În această privinţă, el se opune mecanicismului cantitativist, conform căruia un lucru nu s-ar distinge de altele decât exterior şi superficial, prin însuşiri cantitative, de suprafaţă, cum sunt forma, ordinea şi poziţia, care ar rezulta din asamblarea mecanică şi exterioară a unor unităţi de întindere. Dimpotrivă, ca multiplicitate de calităţi în unitate, sau, mai curând, ca unitate în varietate, percepţia, ca şi simţirea şi gândirea, nu rezultă din asamblarea mecanică a unor figuri şi mişcări, ci are un conţinut organic şi interior, ireductibil la un amestec mecanic şi exterior.

Totodată, întrucât percepţia este o formă de reflectare, cu teza caracterului perceptiv al monadei, Leibniz pune în evidenţă reflectivitatea ca proprietate a întregii naturi. Dar, potrivit lui, monada îşi exercită această proprietate nu prin deschidere faţă de altele, ci prin închidere asupra ei înseşi, asemenea unui psihic perceptiv care se repliază asupra lui însuşi, astfel încât subiectul reflectant ajunge să se confunde cu obiectul reflectat.

Prin teza apetiţiei, Leibniz se opune din nou mecanicismului, de această dată în ce priveşte explicarea mişcării. El are meritul de a concepe schimbarea ca autoschimbare.

II. 2.2. *Tipurile monadelor sau regnurile naturii*

Pe lângă cele două atribute comune şi, totodată, individualizatoare, monadele au şi alte caracteristici prin care se grupează în trei tipuri, corespunzătoare celor trei regnuri ale existenţei. Cele trei tipuri monadice sunt următoarele:

1) monadele-percepţii,
2) monadele-suflete,
3) monadele-spirite.

Monadele percepţii nu prezintă decât cele două atribute comune tuturor. Ele întemeiază *regnul mineral, anorganic (M, § 25)*.

Monadele-suflete au percepţii mai clare, unele chiar distincte, şi memorie, adică aptitudinea de a-şi stoca şi reaminti percepţiile *(M, § 19),* ceea ce le procură un fel de consecuţie, altfel spus posibilitatea de a

Universitatea Spiru Haret

stabili înlănțuiri cauzale. Mai exact, *consecuția* constă în faptul că percepția prezentă a unui lucru declanşează imaginea unui al doilea lucru, care a fost altădată perceput ca succesiv (consecutiv) celui dintâi. Monadele-suflete constituie specificul animalelor *(M, § 25),* dar, se pare, sunt constitutive şi plantelor[5], deci alcătuiesc *regnul organic*. Faptul că sufletul este specific animal este evident, căci, susține Leibniz, ceea ce are loc în suflet reprezintă ceea ce se petrece în organe, or, aşa cum se poate constata, animalele au simțuri specializate, printr-un anumit simț adunând mai multe aspecte sensibile de un anumit fel, ceea ce le procură percepții mai pronunțate şi mai eficiente. La fel, la animale este evidentă şi consecuția. De exemplu, un câine care vede un băț latră şi fuge, căci, prin consecuție, îşi aminteşte de durerea provocată altădată de obiect şi, în plus, are simțiri analoage celor de altădată (*M, § 26*).

Monadele-spirit sau sufletele raționale prezintă şi conştiință, care se dedublează în conştiință de sine şi conştiință despre lumea externă. Sufletele raționale sunt specific umane. Prin conştiință, oamenii se deosebesc de animale, căci se ridică la adevărurile necesare şi eterne şi, deci, la rațiune şi ştiințe, la actele reflexive prin care descoperă eul propriu şi, implicit, ființa, substanța, simplul şi compusul şi chiar, întrucât gândim că ființa noastră este mărginită, deducem că există o ființă nemărginită, adică Dumnezeu.

Leibniz consideră că, la om, există toate cele trei tipuri de monade şi că o anumită stare derivă din cea precedentă. Astfel, în starea de leşin avem percepții confuze, specifice regnului animal sau şi celui vegetal, iar în cea de trezie – percepții distincte. Deşi nu ne dăm seama de percepțiile confuze, totuşi ele există, căci, argumentează Leibniz, nu există nici o monadă fără percepția sa şi, în plus, dat fiind că orice percepție provine din altă percepție şi că, trezindu-ne, ne dăm seama că avem percepții, rezultă că ele au existat şi anterior. La fel, sufletul uman realizează şi consecuții specifice sufletului animal, datorate numai memoriei, nu şi rațiunii. Leibniz opinează chiar că, la om, în trei pătrimi din cazuri consecuțiile sunt strict empirice, habitudinale, neluminate de rațiune. De exemplu, în mod empiric aşteptăm ca mâine să se facă ziuă. Dar, pentru astronom, consecuția respectivă are şi temeiuri raționale.

Este de observat că, deşi foloseşte termenul de conştiință pentru a-l distinge pe om, totuşi, prin unele remarci ale sale, cum ar fi aceea

[5] A se vedea Dan Bădărău, *G.W. Leibniz, Viața şi personalitatea filosofică*, Editura Ştiințifică, Bucureşti, 1966, p. 96.

Universitatea Spiru Haret

că şi animalele au anumite sentimente şi, deci, unele percepţii distincte, Leibniz lasă să se înţeleagă că şi animalele au o conştiinţă elementară, în sensul că îşi cunosc anumite stări[6].

Prin analogie cu stările noastre şi având în vedere posibilitatea unei conştiinţe animalice, se poate considera că, situate pe prima treaptă, monadele nude se află în stare de leşin; pe cea de-a doua treaptă, monadele-suflete sunt dotate cu o formă inferioară de conştiinţă, ele putând avea cunoştinţă despre anumite stări ale lor, dar nu şi despre faptul că stările respective le aparţin; în fine, pe treapta superioară, eul uman, alcătuit din monade-spirite, are cunoştinţă atât despre stările lui, cât şi despre faptul că acestea îi aparţin.

Prin teoria ierarhizării monadelor, Leibniz depăşeşte individualismul şi, deci, iraţionalismul ontologic, care consideră că existenţa se pulverizează într-o pluralitate de indivizi, lipsiţi de orice unitate. Or, prin caracteristicile atribuite monadelor, Leibniz justifică atât individualitatea acestora, cât şi integrarea lor în cele trei tipuri monadice şi, prin aceasta, atât singularitatea fiecărui existent natural, cât şi încadrarea acestuia în unul sau altul din cele trei regnuri ale naturii.

Prin teoria ierarhizării monadelor, Leibniz sugerează existenţa unei evoluţii de la inferior la superior. Totuşi, el nu oferă o teorie a dezvoltării întrucât consideră că regnurile naturii îşi au izvorul în diferenţierile originare dintre monade.

Teoria tipurilor monadice conţine şi ideea că sufletul animal provine din percepţiile nude, iar cel uman, conştient se înalţă pe tipurile de percepţii anterioare. Dar, din nou, este vorba de o trecere între esenţe monadice care coexistă originar.

II. 2.3. *Armonia prestabilită sau unitatea în multiplicitate*

Pentru a explica formarea lucrurilor ca agregate monadice şi relaţiile dintre ele, Leibniz pune şi problema comunicării monadelor. Considerând că monadele sunt independente, „fără ferestre", conchide că ele au fost armonizate, încă de la crearea lor, de către Creator. Şi anume, deşi nu se influenţează unele pe altele, monadele au fost astfel create şi armonizate încât o schimbare dintr-o monadă să fie acompaniată de o modificare corespunzătoare în altă monadă. În această privinţă, Leibniz afirmă că o fiinţă creată acţionează în măsura în care este perfectă şi suferă ca imperfectă. El precizează că monada, ca fiinţă creată, acţionează întrucât are percepţii distincte şi suferă

[6] A se vedea Isaia Feier, *Aspecte din filosofia lui Leibniz*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1937.

Universitatea Spiru Haret

întrucât are percepții confuze (*M, § 49*). Totodată, Leibniz susține că, încă de la crearea lucrurilor, Dumnezeu a ținut seama de o anumită monadă atunci când le-a ordonat pe celelalte, întrucât în ideile sale au cerut cu dreptate acest lucru (*M, § 51*). Astfel, universul creat de Dumnezeu are o rațiune suficientă (*M, § 53*), şi anume *convenienţa* (*M, § 54*), acest univers fiind cel mai bun (*M, § 55*).

Datorită armoniei prestabilite, fiecare monadă este o oglindă vie a întregului univers (*§ 56*), dar fiecare este o perspectivă proprie a universului unic (*§ 57, 58, 59*), pentru că, în genere, fiecare reflectă confuz detaliul întregului univers, iar distinct numai părțile lui mai apropiate sau mai mari (*§ 60*). Aşadar, în monadologia leibniziană, diferența dintre percepțiile distincte şi cele confuze joacă un rol important nu numai în problema ierarhizării monadelor, ci şi în explicarea unicității şi individualității lor. Ele se particularizează tocmai prin gradul inegal în care reflectă acelaşi univers, inegalitate legată de posturile diverse pe care le ocupă. Conform principiului individuației, Leibniz susține că nu pot exista două monade identice tocmai pentru că, dacă ar exista, ele ar reflecta universul în mod identic şi, deci, ar ocupa acelaşi loc, ceea ce ar fi absurd. De fapt, Dumnezeu, monada monadelor, care a creat şi armonizat monadele, este cel care priveşte lumea din diverse puncte de vedere şi care a actualizat fiecare perspectivă într-o monadă.

Aşadar, armonia prestabilită dintre monade asigură, pe de o parte, o anumită unitate (comunitate) şi ordinea finalistă a lor şi, implicit, a lucrurilor, iar pe de altă parte, o multiplicitate în unitate. De aceea diverse interpretări date teoriei leibniziene a comunicării universale evidențiază faptul că aceasta încearcă să îmbine monismul cu pluralismul. Accentele puse de comentatori sunt însă diferite. Astfel, la noi, C. Floru considera că, întrucât orice monadă închide în sine întreg universul, dar fiecare sub un anumit aspect, „monada nu e decât substanța lui Spinoza multiplicată la infinit”[7]. Acelaşi interpret susține că diferența dintre cei doi gânditori ar consta în faptul că Spinoza înțelege substanța ca independentă de conştiința individuală, în timp ce Leibniz analogiază monada cu eul uman. În consecință, autorul amintit accentuează finalmente pe pluralismul leibnizian, concluzionând că „*monismului obiectiv* al filosofiei spinoziene îi răspunde *pluralismul subiectiv* al monadologiei”[8]. Potrivit altei interpretări, dată de

[7] C. Floru, *Leibniz*, în vol. col. *Istoria filosofiei moderne*, Editura Tess-Expres, Bucureşti, 1996, p. 507 (reed. a ediției din 1937).

[8] *Ibidem*, p. 508.

Universitatea Spiru Haret

H. Höffding, viziunile substanţialiste ale celor doi raţionalişti diferă doar prin faptul că Spinoza priveşte fiinţele individuale ca „mlădiţe" sau „ramificaţii" ale Fiinţei infinite, în timp ce Leibniz pune individualele pe prim plan şi lasă originea lor comună în umbră. Pentru a vizualiza asemănarea şi deosebirea dintre sistemele filosofice ale celor doi gânditori, el afirmă că „pentru amândoi existenţa este o piramidă, dar Spinoza o contemplă din vârf, şi Leibniz de la bază"[9]. Recent, comparând modelul explicativ leibnizian al pluralităţii monadelor cu cel cartezian al dualităţii întinderii şi gândirii, M. Flonta apreciază că Leibniz pune un accent la fel de puternic atât pe unitatea substanţială, finalmente divină, cât şi pe diversitatea fiinţelor individuale. Astfel, el consideră că, prin tezele privind imanenţa lui Dumnezeu în lume şi continuitatea monadelor (sau diferenţierea lor graduală), filosofia lui Leibniz „reprezintă o ruptură radicală" cu motivul cartezian (de provenienţă platoniciană şi neoplatoniciană) al dualităţii spirit – corp şi înţelege lumea ca „reunirea unei varietăţi şi pluralităţi ireductibile cu cea mai desăvârşită ordine şi armonie"[10]. La interpretările amintite ar fi de adăugat şi faptul că, în viziunea lui Leibniz, pluralitatea lumilor priveşte nu numai lumile posibile, ci şi însuşi universul creat, deoarece există tot atâtea perspective asupra lui (tot atâtea lumi posibile) câte monade există.

Armonia prestabilită a monadelor duce, *în primul rând*, la caracterul armonios al fiecărui corp în parte, fie acesta însufleţit sau neînsufleţit.

Armonia oricărei monade cu toate celelalte duce, *în al doilea rând*, la comunicarea oricărui corp cu toate celelalte. Şi anume, totul fiind plin, materia fiind legată, un corp produce un efect asupra celorlalte pe măsura distanţei dintre ele şi, invers, e afectat nu numai de cele care-l ating, ci şi, prin ele, de tot ce se întâmplă în univers (*§ 61*).

Armonia monadelor, ca tipuri distincte unele de altele, presupune, *în al treilea rând*, o armonizare a regnurilor cores-punzătoare ale naturii. Dat fiind că monadele sunt active întrucât au percepţii distincte, iar pasive – întrucât au percepţii confuze, rezultă că mineralele sunt pasive, animalele – şi active şi pasive, iar oamenii au un rol preponderent activ.

---

[9] H. Höffding, *Histoire de la philosophie moderne*, Felix Alcan, Paris, 19o8, p. 373-374.

[10] Mircea Flonta, *Inteligibilitatea lumii; posteritatea unei teme raţionaliste*, în vol. col.*Descartes-Leibniz*, Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1998, p. 218.

Universitatea Spiru Haret

În ce priveşte armonia dintre tipurile de monade şi, corespunzător, dintre diferitele realităţi întemeiate de ele, Leibniz cercetează armonia existentă la animal între suflet şi trup şi cea existentă la om între spirit şi restul universului, sau între spirit şi lumea fizică.

Relativ la animale, el consideră că sufletele acestora sunt indestructibile şi doar corpurile lor se schimbă perpetuu, dar treptat (§ 72). De aceea, el conchide că nici animalele generate de uniunea dintre suflete şi corpuri nu se nasc şi nu pier niciodată în mod desăvârşit, ci doar cresc şi se dezvoltă sau se diminuează şi se contractează (*§ 73*). De exemplu, ele nu se nasc, fiind preformate în embrion. În creşterea sau descreşterea animalelor, sufletele evoluează conform finalităţii, iar corpurile – conform cauzalităţii, dar, deşi cele două feluri de realităţi evoluează independent, totuşi ele se potrivesc datorită armoniei prestabilite.

Consider că teza lui Leibniz despre armonia dintre cauzalitate şi finalitate este pe deplin îndreptăţită. Într-adevăr, finalitatea existentă la animal sub forma unor tendinţe sau intenţii este, de regulă, o reflectare psihică a unor stimuli externi, care se exercită asupra corpului animal ca factori cauzali. De exemplu, stimulat cauzal de pradă, animalul manifestă, totodată, şi intenţia de a prăda. Dacă n-ar exista o concordanţă între stimul şi tendinţă sau intenţie, animalul ar risca să piară de foame. Pe de altă parte, şi intenţiile sale psihice îl pot determina pe animal să acţioneze, deci pot declanşa anumite înlănţuiri cauzale.

În ce priveşte armonia dintre spiritele umane şi univers, Leibniz afirmă că aceasta se realizează prin faptul că oamenii pot să cunoască universul şi să imite arhitectonic câte ceva din el (*§ 83*), adică pot să producă anumite obiecte artificiale pe baza cunoaşterii. Întrucât ajung să-l cunoască pe Dumnezeu nu numai ca arhitect al maşinii universului, ci şi ca „monarh al cetăţii divine a spiritelor", ei pot intra în societate cu Dumnezeu (*§ 84*), iar aceasta ar fi ca un stat desăvârşit sub un monarh desăvârşit (*§ 85*), adică o societate morală (*§ 86*).

În contextul examinării raportului dintre spirit şi univers, Leibniz susţine că există o armonie şi între regnul fizic şi cel moral, care presupune, pe de o parte, faptul că natura trebuie subordonată spiritului în scopuri morale *(§ 88),* iar pe de altă parte, faptul că viaţa morală a oamenilor este recompensată sau pedepsită de natură prin chiar ordinea şi structura mecanică a acesteia *(§ 89*).

Aşadar, între oameni şi univers există atât o conexiune cognitiv-acţională, cât şi una morală, aceasta din urmă presupunând nu numai respectarea moralei religioase, ci şi o conduită morală faţă de natura fizică, de globul terestru, atitudine care, după caz, poate fi sau răsplătită, sau sancţionată pe căi natural-maşinale.

Universitatea Spiru Haret

II. 3. **Monadele şi lumea fizică**

Prin monadologia sa, Leibniz s-a opus fizicii de tip cartezian sau spinozist, susţinând că ordinea universală are un caracter contingent şi liber.

Iniţial, în scrierea sa de tinereţe *Hypothesis physica nova*, Leibniz adoptase concepţia cantitativistă şi mecanicistă cartezianã, potrivit căreia diversitatea lucrurilor din natură ar proveni în exclusivitate din întindere şi mişcare. În acelaşi timp, acceptase şi concepţia lui Gassendi despre structura atomară a materiei.

Treptat, Leibniz şi-a dat seama că lucrurile corporale nu se pot explica satisfăcător prin întindere şi mişcare mecanică. Potrivit lui, întinderea nu poate constitui esenţa ultimă a lucrurilor pentru că, dacă e divizibilă la infinit, cum gândea Descartes, este dependentă de compozantele sale, iar dacă e indivizibilă, cum gândea Spinoza, nu mai permite explicarea divizibilităţii reale a lucrurilor corporale. La fel, mişcarea mecanică nu poate constitui un atribut esenţial, inerent lucrurilor, căci întinderea acestora este inertă. El raţiona că lucrurile nu pot fi reduse la asamblări mecanice de aspecte întinse şi din cauză că ar fi lipsite de orice individualitate. Leibniz a considerat că poate scăpa de toate dificultăţile amintite dacă va admite ca elemente originare nu întinderea şi mişcarea mecanică, ci monadele ca forţe ideale. Prin aceasta, el a respins şi principiul cartezian al conservării cantităţii de mişcare şi l-a înlocuit cu principiul conservării forţei. El a descoperit că forţa corpului care se află în sisteme închise este egală cu produsul între masa corpului şi pătratul vitezei acestuia. Nu simpla translaţie mecanică, ci acţiunea internă sau forţa are rolul de a produce un efect determinat. Aşadar, în viziunea leibniziană, forţa e mai profundă decât mişcarea, spaţiul şi timpul, care nu sunt reale prin ele însele. Leibniz distinge între *forţa pasivă*, care constituie masa unui corp, şi care este rezistenţa pe care acesta o opune, şi *forţa activă*, care este tendinţa spre acţiune.

În explicarea lumii fizice, Leibniz n-a renunţat complet nici la cartezianism, dar l-a subsumat viziunii lui monadologice. Potrivit lui, concepţia carteziană, care reduce corpurile la dimensiunile, formele şi mişcările lor mecanice, rămâne valabilă doar pentru a explica nivelul exterior, fenomenal al lucrurilor corporale, în timp ce monadologia, care concepe lucrurile ca centre de forţe, explică nivelul interior şi cu rol de temei al acestora.

Aşa cum observa N. Abbagnano, „interpretarea leibniziană a mecanismului anulează mecanismul însuşi”, căci „lumea fizică, totuşi

Universitatea Spiru Haret

recunoscută în legile sale mecanice, se transformă pentru Leibniz într-o lume spirituală, deci într-o ordine contingentă şi liberă”[11].

II. 4. **Monadele şi lumea spirituală**

În explicarea lumii psihice, sufleteşti şi spirituale, Leibniz a fost influenţat de Descartes şi Spinoza, fără a fi fidel nici unuia din cei doi precursori. Descartes concepuse spiritul ca substanţă aparte, ruptă de materie. Spinoza considerase că între atributul spiritului şi cel al materiei ar exista o corespondenţă biunivocă.

Pe de o parte, similar lui Descartes şi diferit de Spinoza, Leibniz susţine independenţa sufletului de corp. Ca dovadă a acestei independenţe, el invocă faptul că, spre deosebire de corpuri, care au o unitate problematică, sufletele (fie umane, fie animale) au o unitate indubitabilă, un eu pe care, consideră el, îl resimţim prin experienţa internă. Un alt argument al independenţei sufletului este acela, deja amintit, că sufletul se schimbă prin finalitate, iar corpurile prin cauzalitate. În fine, sufletul specific uman, numit spirit, este considerat autonom şi pe motiv că posedă apercepţie, ceea ce presupune conştiinţă de sine şi de lumea externă.

Pe de altă parte, distanţându-se de Descartes şi apropiindu-se de Spinoza, Leibniz susţine că între suflet şi corp există o armonie prestabilită de Dumnezeu, aşa cum două ceasuri arată aceeaşi oră pentru că au fost potrivite de la început de către ceasornicar să funcţioneze astfel. Totodată, Leibniz susţine că spiritul uman se află în legătură prestabilită atât cu sufletele senzitive, cât şi cu monadele inconştiente. La om, susţine el, există o evoluţie de la sufletul senzitiv la cel raţional şi chiar de la inconştient la conştient. Astfel, el susţine că există o trecere graduală de la o stare cognitivă la alta conform principiului potrivit căruia „natura nu face salturi”. În acest context, spre deosebire de Descartes, susţine că spiritul nu gândeşte întotdeauna, adică nu e mereu conştient. El posedă şi mici percepţii aflate sub pragul conştiinţei. De aici, rezultă şi faptul că, în pofida susţinerii lui Descartes, spiritul nu e perfect transparent şi nu se cunoaşte cel mai sigur pe sine. De altfel, Descartes însuşi avansase opinia că sufletul nu deţine orice idee în mod actual şi conştient, ci depozitează în el şi idei în stare latentă. Leibniz merge mai departe şi admite sau, cel puţin, sugerează că sufletul uman se caracterizează şi printr-un nivel inconştient. Dar nici el nu lămureşte pe deplin raportul dintre conştient

---

[11] Nicola Abbagnano*, Storia della filosofia*, vol. IV, TEA, Milano, 1993, p. 125.

Universitatea Spiru Haret

şi inconştient, ci pare să admită şi el un conştient perpetuu de vreme ce susține că spiritul se percepe în experiența internă ca eu.

III. **GNOSEOLOGIA**

III. 1. **Unitatea şi diferența dintre simțuri şi intelect**

În gnoseologie, Leibniz a făcut o primă încercare de a concilia empirismul cu raționalismul, deşi, finalmente, s-a afirmat ca raționalist. În susținerea atitudinii sale conciliatorii, a adus două principale argumente: 1) unitatea dintre simțuri şi rațiune şi 2) distincția dintre adevărurile raționale şi cele empirice.

În ce priveşte raportul dintre cele două trepte cognitive, Leibniz a justificat atât unitatea, cât şi diferența acestora. El a arătat că nu numai raționalismul, ci şi empirismul consideră rațiunea ca detaşată de activitatea cognitivă anterioară. Raționaliştii susțineau că rațiunea poate să ajungă la adevăr independent de simțuri, de experiență. Pe de altă parte, Locke, deşi lua în considerare experiența, opina că sufletul este *tabula rasa* până în momentul în care intelectul transformă datele senzoriale în idei simple. Aşadar, şi în viziunea lui, procesul cognitiv începe concomitent nu numai cu experiența, ci şi cu intelectul înrădăcinat în experiență. Potrivit lui Leibniz, cunoaşterea nu începe nici cu rațiunea, nici cu experiența care include şi rațiunea (intelectul), ci are rădăcini mai adânci, în percepțiile confuze, organice. Totodată, susține că procesul cognitiv nu se reduce la nici una din treptele sale.

Având în vedere cele trei tipuri de monade şi relațiile lor de succesiune, Leibniz distinge trei trepte cognitive:

1) treapta perceptiv-inconştientă a percepțiilor obscure;

2) treapta perceptiv-imaginativ-conştientă a percepțiilor clare şi care pot fi rememorate;

3) treapta spirituală (rațională, intelectuală) prin care se ajunge la adevăr *(§ 14 şi urm.*).

Starea în care nu posedăm decât percepții obscure e cea de leşin. Starea în care avem percepții clare este cea de *trezie*. Rațiunea presupune, am zice, o maximă trezie, o conştiință superioară, în care, cum ar fi spus Descartes, „percepem" lucrurile cu ochii minții.

Diferența dintre treapta perceptiv-imaginativă şi cea rațională se răsfrânge în deosebirea dintre percepțiile clare şi noțiunile distincte. *O percepție clară*, spre deosebire de una obscură, ne permite să recunoaştem obiectul la care se referă. *O noțiune distinctă* ne permite să recunoaştem şi să deosebim obiectul corespunzător nu doar prin

Universitatea Spiru Haret

note sensibile (mărturii ale simțurilor), ci și prin note raționale, care se pot enunța, deci care se referă la însușiri esențiale.

Pe de o parte, Leibniz susține că treptele cognitive inferioare le preced și le condiționează pe cele superioare. De exemplu, există o trecere de la starea de leșin la cea de trezie, ceea ce denotă faptul că percepțiile clare sunt precedate de cele obscure. Astfel, dacă, trezindu-ne, ne dăm seama că avem percepții, rezultă că ele au existat și anterior, căci starea noastră prezentă derivă din cea precedentă *(§ 21*), o percepție din altă percepție *(§ 22*). La fel, există o trecere de la percepțiile clare și reprezentări la ideile noastre raționale. De exemplu, datorită memoriei care însoțește percepțiile clare, sufletul le poate stoca și reproduce și, deci, poate realiza o „consecuție", adică o legătură între faptele succesive percepute. Abia apoi rațiunea descoperă dacă faptele respective se află într-o simplă relație de succesiune, sau într-o conexiune cauzală. Dar, cel mai frecvent, potrivit lui Leibniz, cam în trei sferturi din cazuri, consecuția rămâne empirică, neluminată de rațiune.

Pe de altă parte, Leibniz a susținut caracterul specific, ireductibil al intelectului și rolul său creator. Astfel, în ce privește consecuția, intelectul are nu numai rolul de „a lumina", de a conștientiza o relație de succesiune acceptată din obișnuință, cum va remarca și Hume, ci și pe acela de a discerne, cu ajutorul experienței, „rațiunea suficientă" (cauza) unui fapt de succesiune. În acest scop, pentru a distinge între un factor cauzal și unul necauzal, intelectul se va comporta întrucâtva spontan și relativ autonom, spontaneitate care nu mai e recunoscută de empiriști. În această privință, distingându-se de empiriști, în *Nouveaux essaix*..., Leibniz va afirma celebra sa formulă: „*Nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu, excipe: nise intellectus ips*e". El va considera că intelectul (rațiunea) poate să cunoască chiar și independent de experiență și să ajungă astfel la adevăruri necesare și eterne.

Așadar, anticipându-l pe Kant, Leibniz va considera că, deși cunoașterea începe cu treapta perceptivă și anume, chiar cu percepțiile obscure, totuși ea nu provine în întregime din viața perceptivă. Deși rațiunea este legată de experiență, totuși ea se exercită și prin propria sa spontaneitate și poate deveni independentă. Încercând o sinteză între empirism și raționalism, Leibniz se afirmă în cele din urmă ca raționalist, dar ca un raționalist moderat.

Gnoseologia lui Leibniz este complementară viziunii lui ontologice. Ideea conexiunii treptelor cognitive este o consecință a tezei armoniei dintre cele trei tipuri de monade. Ideea specificității și ireductibilității fiecărei forme de cunoaștere, în speță a rațiunii, derivă, la rândul ei, din viziunea ontologică privind caracterul activ,

Universitatea Spiru Haret

autodinamic, al fiecărui fel de monadă, al fiecărei monade în parte. Fiind autoactiv prin însuşi substratul său monadic, un anumit gen de cunoaştere nu poate fi asimilat de către un alt mod cognitiv.

III. 2. **Adevăruri de raţionament şi adevăruri de fapt**

Conexiunea şi deferenţa dintre cunoaşterea raţională şi cea empirică rezultă şi din distincţia leibniziană dintre adevărurile raţionale şi cele de fapt.

Leibniz consideră că toate adevărurile, obţinute fie numai prin raţiune, fie prin experienţă, se întemeiază pe două mari principii (legi) logice: *principiul contradicţiei (§ 31)* şi *principiul raţiunii suficiente (§ 32*). *Legea contradicţiei* se asociază, desigur, şi cu celelalte legi logice – *identitatea* şi *terţul exclus* –, reliefate deja de logica tradiţională. Principiul raţiunii suficiente va fi pus în evidenţă de însuşi Leibniz.

Potrivit principiului contradicţiei, considerăm fals tot ce cuprinde în sine o contradicţie şi adevărat tot ce e opus falsului, adică tot ce e logic noncontradictoriu *(§ 31)*.

Conform legii raţiunii suficiente, gândim că „nici un fapt nu poate fi adevărat sau real, nici o propoziţie veridică", dacă nu au „un temei, o raţiune suficientă pentru care lucrurile sunt aşa şi nu altfel, deşi temeiurile acestea de cele mai multe ori nu ne pot fi cunoscute" *(§ 32)*.

Deşi toate adevărurile se fundează pe cele două mari principii logice, totuşi Leibniz le împarte în *adevăruri de raţionament* şi *adevăruri de fapt* în funcţie de proveniența şi natura lor şi, implicit, de felul specific în care li se aplică principiile logice amintite.

Adevărurile de raţionament sunt obţinute exclusiv prin raţiune. Ele respectă principiul contradicţiei atât prin faptul că sunt propoziţii noncontradictorii, cât şi prin faptul că opusul lor e contradictoriu. De aceea, ele sunt *adevăruri necesare*, contrariul lor fiind imposibil. Ele respectă şi principiul raţiunii suficiente. Fiind formate numai prin raţiune, ele îşi au temeiul fie în propoziţii mai simple, din care derivă, fie în ele însele. Astfel, teoremele îşi au temeiul în acele definiţii, axiome şi postulate la care sunt reductibile. Definiţiile se justifică prin chiar definiţie, iar axiomele şi postulatele prin dovezi. Axiomele şi postulatele care nu mai pot fi dovedite sunt propoziţii identice, deci noncontradictorii şi, deci posibile, iar opusul lor conţine o contradicţie expresă. Evidente prin ele însele, aceste propoziţii simple, primitive, au o raţiune suficientă care le e inerentă *(§ 35)*.

Adevărurile de fapt se supun principiului contradicţiei numai prin faptul că forma lor (relaţia dintre subiectul şi predicatul lor) este noncontradictorie. Dar ele nu mai sunt guvernate de legea contradicţiei şi în raportul dintre ele şi opusul lor, acesta fiind posibil deoarece faptele la care se referă pot fi într-un fel sau în altul. De

Universitatea Spiru Haret

aceea, adevărurile de fapt sunt *contingente*, opusul lor fiind posibil. Ele respectă şi principiul raţiunii suficiente. Fiind empirice, ele au însă o raţiune suficientă conferită de fapte, iar nu inerentă lor. Într-adevăr, adevărurile despre fapte sunt cele prin care explicăm un lucru prin altul, care îl cauzează. Afirmaţia noastră că un anumit lucru are o anumită cauză se întemeiază pe experienţă, pe constatarea faptului că lucrul respectiv este precedat de un altul în mod constant şi, în acest sens, raţiunea suficientă sau temeiul afirmaţiei noastre provine din fapte.

Ce-i drept, cauza unui lucru este descoperită nu numai prin observaţie, ci şi prin intelect. În această privinţă, trebuie să ne reamintim distincţia operată de Leibniz între cunoştinţele clare, care se bazează pe mărturii ale simţurilor şi ne permit numai să recunoaştem obiectele şi, se înţelege, succesiunea lor, şi cele distincte, care se întemeiază pe raţiune şi ne oferă explicarea obiectelor, inclusiv a succesiunii lor, prin însuşirile lor de esenţă. Aşadar, intelectul intervine pentru a distinge între fenomenal şi esenţial, între succesiunile non-cauzale şi cele cu rol cauzal. La limită, intelectul participă la experienţă fie şi numai prin faptul că subiectul nu receptează un obiect izolat, ci se orientează spre conexiunea acestuia cu altele, pentru a-i descoperi cauza. Dar, oricum, pentru a descoperi cauza unui fapt empiric, intelectul se bazează pe experienţă, pe mărturiile sensibile, pe sugestia faptelor. De aceea, raţiunea suficientă a adevărurilor de fapt rămâne extrinsecă acestora, fiindu-le imprimată de fapte.

Prin concepţia sa despre conlucrarea dintre simţuri şi intelect şi prin explicaţia dată adevărurilor de fapt şi celor de raţionament, Leibniz a anticipat gnoseologia lui Kant.

IV. **LIBERTATEA UMANĂ**

Prin unele aserţiuni ontologice sau gnoseologice, Leibniz poate să justifice libertatea umană, prin altele pare să o excludă.

Ontologic, Leibniz susţine, pe de o parte, că orice monadă este independentă de altele şi îşi afirmă natura în mod spontan, prin forţa ei imanentă, ceea ce înseamnă că orice monadă e liberă. Rezultă că şi spiritul uman se caracterizează prin libertate ca spontaneitate, deci ca manifestare prin sine, necauzată din exterior, a naturii sale monadice interne. De altfel, Leibniz a adus mai multe argumente în favoarea ideii că spiritul depinde numai de el însuşi, fiind independent faţă de corp. Pe de altă parte, el consideră că monadele cu naturile lor au fost create şi armonizate de Dumnezeu potrivit optimului. Or, dacă totul a fost prestabilit conform principiului celui mai bun, se pare că nu mai

Universitatea Spiru Haret

rămâne loc pentru libertatea umană. Aflat în faţa celor două susţineri opuse, Leibniz încearcă să le concilieze. El susţine că Dumnezeu a armonizat monadele ţinând cont de naturile interne cu care le înzestrase, deci ţinând seama de libertăţile pe care, în mărinimia sa, li le acordase. Dumnezeu însuşi a ales cea mai bună lume posibilă, iar lumea aleasă de el este aceea alcătuită din substanţe individuale, autonome, deci aceea care permite şi libertatea umană. Este însă de observat că, prin soluţia compromisorie amintită, Leibniz tinde să reducă în cele din urmă libertatea la necesitate. Astfel, afirmă că, în ce-l priveşte pe Dumnezeu, acesta a creat lumea nu numai potrivit principiului moral al optimului, ci şi conform principiului identităţii, care îl înglobează pe cel dintâi, căci adevărurile contingente alese şi înfăptuite fac şi ele parte din sfera adevărurilor necesare şi eterne. Prin aceasta, Leibniz pare să conchidă că „ordinea contingentă şi liberă e o manifestare provizorie şi nedesăvârşită a ordinii necesare”[12], ajungând astfel, fără să vrea, la concepţia lui Spinoza. Totuşi, pentru a salva libertatea umană, el distinge între ceea ce este logic necesar, deoarece exclude contrariul său, şi ceea ce este ipotetic necesar, pentru că admite opusul său. El recunoaşte că oamenii acţionează în sensul celui mai puternic motiv, dar susţine că motivele „înclină fără a necesita”, ceea ce înseamnă că actele oamenilor sunt ipotetic necesare, deoarece, din punct de vedere logic, ei ar putea alege oricând altceva în locul a ceea ce fac de fapt. În acest sens, în *Dizertaţie metafizică*, el afirmă: „vorbind în mod absolut ..., voinţa noastră are putinţa să facă altfel sau să suspende cu totul acţiunea sa – o alternativă sau cealaltă fiind şi rămânând cu putinţă”[13].

Perspectiva ontologică proiectată de Leibniz asupra libertăţii îşi are un pandant şi în concepţia sa despre cunoaştere. Prin teza unor adevăruri contingente, Leibniz poate să justifice libertatea umană. Aflat în posesia unor adevăruri contingente, omul poate să aleagă, din punct de vedere logic, fie în sensul lor, fie în sens contrar, acesta nefiind nici el exclus. În schimb, teza existenţei adevărurilor necesare pare să infirme libertatea, căci aceste adevăruri sunt, sub aspect logic, constrictive în sensul că nu admit contrariul lor. Totuşi, în mintea lui Dumnezeu, adevărurile necesare nu le exclud pe cele contingente şi, deci, nu înlătură posibilitatea omului de a opta. Libertatea umană presupune cunoaşterea şi, pe baza cunoaşterii, respectarea atât a exigenţelor morale izvorâte din adevărurile contingente, cât şi a cerinţelor logice rezultate din adevărurile necesare. În acest sens, în

[12] *Ibidem*, p. 119.
[13] Leibniz, *Disertaţie metafizică*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 71.

Universitatea Spiru Haret

Eseuri de Teodicee, Leibniz afirmă: „Fireşte că orice viitor este determinat; cum noi însă nu ştim în ce fel e şi nici ce anume e prevăzut ori hotărât, trebuie să ne facem datoria conform raţiunii date de Dumnezeu şi conform regulilor pe care ni le-a prescris; după aceea, trebuie să ne păstrăm spiritul împăcat şi să-i lăsăm lui Dumnezeu însuşi grija izbânzii”[14]. În concepţia lui Leibniz, omul este cu atât mai liber cu cât cunoaşte mai mult, căci în măsura în care trece de la percepţii inconştiente la percepţii clare şi de la acestea la cunoştinţe distincte, în aceeaşi măsură el are mai multă putere de a acţiona în conformitate cu propria sa natură, cu firile celorlalţi şi cu esenţa lucrurilor atât sub aspect moral, cât şi sub acela al ordinii fizice.

V. **ETICA**

Fiind liber, omul este şi o fiinţă morală, comportându-se fie sub semnul binelui, fie sub acela al răului. Dar, potrivit monadologiei leibniziene, moralitatea omului izvorăşte nu doar din libertatea sa, ci şi, mai profund, împreună cu aceasta, din însăşi ordinea universală, care este una esenţialmente morală. Astfel, întreg universul este orientat în sensul Binelui, pentru că Dumnezeu, aşa cum susţine Leibniz, l-a creat conform principiului celui mai bun. Toate treptele universului corespund acestui principiu. De la materia oarbă, lipsită de conştiinţă, şi până la spiritul omului, totul aspiră la desăvârşire. Spre deosebire de universurile posibile, care au fost concepute de Dumnezeu ca lumi ale identităţii şi non-contradicţiei, lumea reală are un caracter moral. Ea a fost concepută şi realizată în vederea celui mai mare bine al omului. Totodată, în Dumnezeu, ca izvor nu numai al realităţii, ci şi al posibilităţii, principiul Binelui concordă cu acela al Adevărului. Dar, perfect fiind, Dumnezeu nu a creat lumea cea mai bună ca o lume perfectă, pentru că ar fi însemnat să se reproducă pe sine. El n-a creat nici o lume în care să nu existe răul, pentru că răul este strâns legat de liberul arbitru, iar o lume lipsită de liber arbitru ar fi fost mai puţin bună decât aceea în care există atât libertatea, cât şi, în consecinţă, posibilitatea erorii şi a păcatului. Răul nu provine de la Dumnezeu, care este perfect, ci de la om întrucât acesta este o fiinţă imperfectă. Aşadar, lumea cea mai bună este „lumea celei mai bune conjuncţii Bine-Rău, posibile, iar nu aceea a unui Bine pur, declarată,

[14] . G.W. Leibniz, *Eseuri de Teodicee*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 117 (Partea întâi, § 58).

Universitatea Spiru Haret

cum s-a văzut, imposibilă"[15]. Ea este cea mai bună atât din punct de vedere moral, cât şi sub aspect logic. Moral, este cea mai bună pentru că întreaga ei organizare se află în serviciul celui mai mare bine al omului. Logic, este cea mai desăvârşită deoarece include cea mai mare perfecţie, adică permite existenţa celor mai multe substanţe simple. Potrivit lui Leibniz, există o suprapunere între cea mai bună lume din punct de vedere moral şi cea mai bogată sub aspect existenţial.

Desigur, omul este moral nu numai pentru că la facerea lumii a prezidat principiul Binelui, sau, altfel spus, pentru că, prin firea sa, universul permite Binele. La urma urmei, toate cele create aspiră la bine, dar numai omul este un existent moral, pentru că numai el înfăptuieşte binele în mod liber şi conştient. Dat fiind că fiinţa acţionează prin sine (e liberă) în măsura în care are percepţii distincte şi suferă întrucât are percepţii obscure, rezultă că lumea fizică şi cea animală permit doar binele, dar nu-l realizează. Doar oamenii, având capacitatea de a se cunoaşte pe sine şi a cunoaşte universul şi putând să imite arhitectonic câte ceva din univers, adică să creeze maşinării artificiale comparabile cu maşinăriile organice, ajung să comunice cu însuşi Creatorul suprem, să-i cunoască scopurile nobile şi să adere la ele. Universul creat este cel mai bun tocmai prin această comunicare morală cu Dumnezeu şi, de asemenea, prin armonia dintre regnul fizic şi cel moral.

Rezultă că, atât cât depinde de om, binele realizat de acesta este în funcţie de gradul în care îşi luminează mintea şi îşi exercită voinţa. Răul provine din ignoranţă sau din desconsiderarea lui. Prin tendinţa sa naturală, omul e înclinat spre propria sa fericire şi, întrucâtva, spre aceea a semenului său. Dar numai cunoscând opera şi natura lui Dumnezeu, ajunge să înţeleagă şi să iubească desăvârşirea supremă.

Etica lui Leibniz este o consecinţă a întregii sale monadologii. Conform viziunii sale de ansamblu asupra lumii, legile morale izvorăsc din gândirea şi voinţa divină şi sunt regăsite de om în sine prin înţelepciunea sa, adică prin propria sa gândire şi voinţă.

---

[15] Ion Banu, *Gottfried Wilhelm Leibniz*, în vol. *Istoria filosofiei moderne şi contemporane*, Editura Academiei, Bucureşti, 1984, p.432.

Universitatea Spiru Haret

BIBLIOGRAFIE

I. LUCRĂRILE EMPIRIŞTILOR ŞI CELE ALE RAŢIONALIŞTILOR MODERNI TRADUSE ÎN LIMBA ROMÂNĂ

A. **Lucrările empiriştilor**

Bacon, Francis: *Noul Organon*, Editura Academiei, Bucureşti, 1957. Trad. N. Petrescu şi M. Florian.

Bacon, Francis: *Eseuri*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969. Trad. Armand Roşu.

Bacon, Francis: *Despre înţelepciunea anticilor*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976. Trad. Alexandru Posescu.

Hobbes, Thomas: *Leviathan sau materia, forma şi puterea unui stat ecleziastic şi civil* – fragmente, în colecţia *Texte filozofice* – vol. *Bacon, Morus, Hobbes, Locke*, Editura de Stat, Bucureşti, 1952.

Locke, John: *Eseu asupra intelectului omenesc*, vol. I şi II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961. Trad. Armand Roşu şi Teodor Voiculescu.

Locke John: *Câteva idei asupra educaţiunii*, Casa Şcoalelor, Bucureşti, 1907 (reed. 1913 ş.a.). Trad. G. Coşbuc.

Berkeley, George: *Principiile cunoştinţei omeneşti*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1932. Trad. S. Căteanu. Reed. La Tiparul Universitar, Bucureşti, 1938 şi, cu titlul *Principiile cunoaşterii omeneşti*, la Editura Agora, Iaşi, 1995.

Hume, David: *Cercetare asupra intelectului omenesc*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, f.d. Trad. S. Căteanu. O nouă traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu şi Constanţa Niţă la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1987.

B. **Lucrările raţionaliştilor**

Descartes, René: *Meditaţii despre filozofia primă*, Tipogr. „Bucovina", Bucureşti, 1937. Trad. Constantin Noica. Reed. În vol. Descartes, *Două tratate filozofice*, Humanitas, Bucureşti, 1992.

Descartes, René: *Reguli de îndrumare a minţii*, Editura „Ioan Gott", Braşov, 1935. Trad. Constantin Noica. Reed. în vol. Descartes, *Două*

Universitatea Spiru Haret

tratate filozofice, ed. cit. O nouă traducere de Corneliu Vilt, la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.
Descartes, René: *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990. Trad. Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc. O mai veche traducere de Cr. Totoescu, la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957.
Descartes, René: *Pasiunile sufletului*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984. Trad. Dan Răutu.
Spinoza, Benedict: *Etica*, „Bucovina", Bucureşti, 1930. Trad. S. Katz. O nouă traducere de Al. Posescu, la Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957. Reed. La aceeaşi editură, 1981.
Spinoza, Benedict: *Tratat despre îndreptarea intelectului*, Tiparul tipografiei diecezane, 1928. Trad. S. Katz. O nouă traducere de Al. Posescu, la Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979. Altă traducere de Dan Negrescu, la Editura de Vest, Timişoara, 1992.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Opere filosofice*, vol. I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1972. Trad. Constantin Floru. Lucrarea *Monadologia*, cuprinsă în volum, a apărut şi separat la Humanitas, Bucureşti, 1994.
Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Eseuri de teodicee*, Editura Polirom, Iaşi, 1997. Trad. Dana Murăşescu şi Ingrid Ilinca.

II. REFERINŢE (SELECTIVE)

A. **Cărţi despre empirismul şi/sau raţionalismul modern în ansamblu**

Abbagnano, Nicola: *Storia della Filosofia*, vol. 4: *La filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*, TEA, Milano, 1995.
Antonescu, G.G.: *Istoria pedagogiei. Doctrinele fundamentale ale pedagogiei moderne*, ed. a IV-a, Cultura Românească, Bucureşti, f.d.
Brochard, Victor: *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, Paris, 1926.
Bréhier, Emile: *Histoire de la philosophie, La philosophie moderne*, Alcan, Paris, 1929, tome II.
Cazan, Gh. Al.: *Introducere în filosofie*, vol. 2: *Filosofia medievală şi modernă*, Editura Actami, Bucureşti, 1996.
Cottingham, John: *Raţionaliştii: Descartes, Spinoza, Leibniz*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1998.

Universitatea Spiru Haret

Dumitriu, Anton: *Istoria logicii*, vol. 3, Editura Tehnică, Bucureşti, 1997.
Fabre, Joseph: *La pensée moderne (De Luther á Leibniz*), F. Alcan, Paris, 1908.
Fouillée, Alfred: *Histoire de la philosophie*, Delagrave, Paris, 1920.
Gourmont, Remy de: *Proménades philosophiques*, Paris, 1916.
Giannantoni, Gabriele: *La ricerca filosofica*, vol. II, *La razionalita moderna*, Loescher Editore, Torino, 1996.
Gulian-Ionescu, C-tin: *Introducere în istoria filosofiei moderne*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1974.
Hegel, G.W.Fr.: *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. II, Editura Academiei, Bucureşti, 1964.
Hazard, Paul: *Criza conştiinţei europene*. *1680-1715*, Editura Univers, Bucureşti, 1973.
Hersch, Jeanne: *Mirarea filosofică. Istoria filosofiei europene*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.
Hőffding, Harald: *Histoire de la philosophie moderne*, Paris, 1908.
Janet, Paul: *L'histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, tome II, 5-e ed., F. Alcan, Paris, f.d.
Jolivet, Regis: *Les sources de l'idéalisme*, Desclée de Brouwer, Paris, 1936.
Jolivet, Regis: *La notion de substance. Essai historique et critique sur le développement des doctrines d'Aristote á nos jours*, Paris, 1929.
Malon, B.: *La morale sociale. Genèse et évolution de la morale. Morales religieuse – Morales philosophiques – Conclusions*, V. Giard et E. Brière, Paris, f.d.
Neagoe, Florica: *Istoria filosofiei universale,* fascicola II: *Filosofia modernă*, Tipografia Universităţii, Bucureşti, 1975.
Negulescu, P.P.: *Scrieri inedite*, vol. III: *Istoria filosofiei moderne*, Editura Academiei, Bucureşti, 1972.
Noica, Constantin: *Schiţă pentru istoria lui cum e cu putinţă ceva nou*, „Bucovina", Bucureşti, 1940. Reed. Moldova, Iaşi, f.d.
Noica, Constantin: *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant,* „Bucovina", Bucureşti, 1936. Reed. la Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
Posescu, Al.: *Filosofia modernă*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1938.
Posescu, Al.: *Începuturi ale materialismului modern*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.
Robinet, Jean-François*: Le temps de la pensée*, P.U.F., Paris, 1998.
Roşca, Ioan N. (coord.), Sergiu Bălan, Delia Şerbescu: *Filozofie modernă. Sinteze şi texte alese*, Editura Fundaţiei *România de Mâine*, Bucureşti, 2004.
Severino, Emanuele: *La filosofia moderna. I grandi problemi del pensiero moderno da Cartesio a Hegel,* Rizzoli, Milano, 1995 (ed. întâi 1984).

Universitatea Spiru Haret

Trandafoiu, N.: *Substanța şi cauzalitatea în interpretarea empirismului englez*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1975.
Vlăduțescu, Gh.: *O istorie a ideilor filosofice*, Editura Științifică, Bucureşti, 1990.
* * * : *Istoria filosofiei moderne. De la Renaştere până la Kant*, Edit. Tess-Expres, Bucureşti, 1996 (reeditare a ediției din 1937).
* * * : *Istoria filosofiei moderne şi contemporane,* vol.I, Editura Academiei, Bucureşti, 1984.
* * * : *Descartes – Leibniz. Ascensiunea şi posteritatea raționalismului clasic,* Editura Universal Dalsi, Bucureşti, 1998.

B. **Cărți româneşti sau traduse în română despre un singur gânditor empirist sau raționalist**

Bădărău, Dan: *G.W. Leibniz. Viața şi personalitatea filosofică*, Editura Științifică, Bucureşti, 1966.
Cioflan, Paulina C.: *Ideile lui John Locke asupra educațiunii*, I.V. Socec, Bucureşti, 1905.
Comarnesco, Petru: *Les normes de la vie sociale chez Descartes*, Paris, 1937.
Durant, Will: *Spinoza*, Editura S.A.R., Bucureşti, f.d. Trad. N.D. Cocea.
Feier, Isaia: *Aspecte din filosofia lui Leibniz*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1937.
Herseni, Traian: *Thomas Hobbes*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1937.
Nicolescu, Ioan: *Locke, teoria ideilor*, Craiova, 1885.
Niță Adrian: *G.W. Leibniz*, Editura Paideea, Bucureşti, 1998.
Noica, Constantin: *Viața şi filosofia lui René Descartes*, Biblioteca pentru toți, Bucureşti, 1937. Reed. la Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.
Petrescu, Nicolae: *Thomas Hobbes. Viața şi opera*, Societatea Română de Filosofie, Bucureşti, 1937.
Petrovici, Ion: *Privire asupra operei şi personalității lui Descartes*, Bucureşti, 1937.
Roşca, D.D.: *Actualitatea lui Descartes*, Braşov, 1933.
Săndulescu, Godeni, C-tin: *Relația dintre ştiință, metafizică şi religie în sistemul cartesian*, Bucureşti, 1944.
Scruton, Roger: *Spinoza*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996. Trad. Diana Arghirescu.
Tilman-Timon, Alexandru: *Etica lui Descartes*, Bucureşti, 1947.
Uță, Mihail: *Descartes. Metafizică şi ştiință*, Bucureşti, 1930.

Universitatea Spiru Haret

Tehnoredactor: Marcela OLARU
Coperta: Stan BARON

Bun de tipar: 20.11.2006; Coli tipar: 12,5
Format: 16/61x 86

Editura Fundației *România de Mâine*
Bulevardul Timişoara nr.58, Bucureşti, Sector 6
Tel./Fax: 021/444.20.91; www.spiruharet.ro
e-mail: contact@edituraromaniademaine.ro

Universitatea Spiru Haret